N° 6 1931 Juin

NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

Sacrements et magie.

Dans le protestantisme, durant ces dix dernières années, l'attention s'est reportée, avec un intérêt renouvelé et même passionné, sur la théologie sacramentaire. Livres, brochures, articles se sont multipliés; et, dans toutes les Églises réformées, une vive polémique s'est engagée autour des questions vitales touchant l'institution, la nécessité, la nature, l'efficacité et la valeur des sacrements chrétiens (1).

De ce réveil d'intérêt pour une question aussi ancienne que la Réforme elle-même, on peut assigner des causes nombreuses : nous pouvons, je crois, les ramener aux trois suivantes :

1° La naissance de partis nouveaux, comme la *Hochkirche* en Allemagne, une recrudescence d'activité dans la *High Church* en Angleterre, et, d'une façon générale, dans tous les pays, les efforts tentés pour vivifier, galvaniser, ou transformer le culte protestant.

2° Les progrès et les développements de nouvelles disciplines scientifiques, particulièrement de l'ethnologie et de l'histoire comparée des religions.

3° Enfin, les tentatives récentes pour l'union des Églises.

(1) Bail. *Die Haupttypen der neueren Sakramentslehre*, Leipzig, 1926. — P. T. Forsyth. *Sacramentalism, the true remedy for Sacerdotalism*, dans *Expositor*, 5e série, t. viii, 1898, p. 221-233, 262-275. — Friedrich. *Sakramente* (in der Gegenwart) dans *Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. v. Tübingen, 1913, col. 215-217. — Gavin. *Jewish Antecedents of the Christian Sacraments*, 1928. — O. James. *Magic and the Sacramental Principle*, dans *Church Quarterly Review*, 1928, p. 238. — E.-W. Johnson. *Symbols and Sacraments*, dans *Expositor*, t. iv, 1925, p. 36-50. — J. Naish. *The fourth*

I. Le mouvement ritualiste, en Angleterre, est vieux d'un siècle; mais ses progrès mêmes et ses revendications, surtout la question de la « Sainte Réserve » si vivement débattue ces dernières années, ont ranimé l'ardeur combattive des partis protestants de l'Église établie. Les projets de réforme du *Prayer Book* et les discussions parlementaires, qui en furent la suite, portèrent l'effervescence au plus haut point. De toutes ces controverses est née une littérature immense, parfois irénique, mais le plus souvent polémique.

Dans l'ardeur de la lutte qui met aux prises les anglo-catholiques, professant plus ou moins intégralement nos propres croyances catholiques, et leurs adversaires, ceux-ci ont réédité, en les rajeunissant, toutes les accusations et les calomnies inventées par les premiers réformateurs contre les doctrines romaines;

Gospel and the Sacraments, dans *Expositor*, t. XXIII, 1922, p. 53-68. — W. PECK. *The Values of the Sacraments. An Essay on reconstruction*, London, 1927. — O. C. QUICK. *The Christian Sacraments*, London, 1928. — ID. *Sacramental Theory*, dans *Theology*, 1930, p. 271-277. — IBID., 1929, p. 279-281. — M. RELTON. *The Incarnation and its extension in Church and Sacraments*, dans *Church Quarterly Review*, 1928, p. 21-46. — W. H. RIGG. *The Fourth Gospel and the Sacraments*, *ibid.*, 1929, p. 86-119. — SCHLATTER. *Beiträge zur Förderung Christlicher Theologie*, 1912. — *Essays catholic and critical* [edited by E. G. SELWYN.] London, 1926. — SHEBBEARE. *The Evangelical Concept of the Sacraments*, dans *Theology*, 1930, p. 207-216. — W. SPENS. *The Christian Sacraments*, dans *Theology*, 1929, p. 11-18; 78-85. — VERNON BARTLET. *The Sacraments of Baptism and the Lord's Supper*, dans *Review of the Churches*, t. IV, 1927, p. 489-496. — ZAENKER. *Die Bewertung der Sakramente*, dans *Neue Kirch. Zeitschrift*, 1925, p. 70-94. — La Revue « *The Modern Churchman* » a consacré tout un fascicule à la question sacramentaire, (octobre, 1926) largement traitée dans la XIII[e] conférence des « Modern Churchmen », p. 257-492 : F. H. J. D. ASTLEY. *Primitive Sacramentalism*, p. 282-295. — A. NAIRNE. *Semitic Sacramental Rites*, 296-309. — P. GARDNER. *The Pagan Mysteries*, p. 310-325. — D. WHITE. *Sacraments and the synoptic Gospels*, p. 326-335. — J. S. BEZZANT. *Sacraments in Acts and the Pauline Epistles*, p. 336-362. — J. M. CREED. *Sacraments in the Fourth Gospel*, p. 363-372. — F. L. CROSS. *The Patristic Doctrines of the Sacraments*, p. 373-390. — A. L. LILLEY. *The Sacramentalism of Aquinas*, p. 391-401. — N. SYKES. *The Reformers and the Sacraments*, p. 402-418. — TOLLINTON. *Sacraments since the Reformation*, p. 419-431. — R. D. RICHARDSON. *The Mystics and the Sacraments*, p. 432-447. — G. ROGERS. *The Value of the Sacraments to-day*, p. 448-460. — H. A. WILSON. *The Misuse of the Sacraments*, p. 461-470. — J. C. HARDWICK. *Sacramental Tolerance*, p. 479-481.

mais, de plus, ils cherchent de toutes parts des arguments nouveaux : ils font appel à la philosophie religieuse, à la critique biblique, à l'histoire des dogmes, à l'histoire comparée des religions. D'autre part, contraints de répondre aux anglo-catholiques et de se défendre eux-mêmes contre leurs attaques, ils ont été amenés à préciser leurs propres positions; à exposer leurs vues et leurs théories sacramentaires; et surtout, devant les justes reproches des ritualistes, ils furent forcés de rendre compte de leur foi, et d'expliquer comment, malgré leurs principes modernistes ou rationalistes, ils reconnaissent encore aux sacrements chrétiens une utilité religieuse et une véritable valeur de vie. Ainsi les controverses qui ont agité l'Église anglicane ont provoqué un renouveau dans la théologie sacramentaire.

Un phénomène semblable se remarque dans l'Église luthérienne, particulièrement en Allemagne. Après la guerre, naquit le mouvement, si intéressant, de la *Hochkirche* (1), que le Père Charles a étudié dans son beau livre « *La Robe sans couture* » (2). Ici encore les mêmes tendances ont produit les mêmes réactions et la question sacramentaire a pris un intérêt renouvelé.

Mais l'existence et le succès de ces partis de « Haute Église » ne sont que l'effet d'une cause plus profonde : la désaffection croissante des âmes religieuses à l'égard du culte protestant. Celui-ci, né d'une réaction contre le catholicisme, attribue, surtout dans les milieux où prédomine le puritanisme calviniste, une importance prépondérante à la prédication, au point de gêner l'adoration et la piété proprement dite (3). Ce culte froid, incomplet ne peut satisfaire les aspirations mystiques vers l'union divine qui travaillent aujourd'hui tant d'âmes. Tous les protestants reconnaissent et confessent la « crise » du protestantisme, le « problème angoissant du culte protestant » et « sa situation affligeante ». Ces aveux se trouvent sous la plume

(1) Voir P. CHARLES, *Un essai de luthéranisme catholique*, dans *N. R. Th.*, t. 50, 1923, p. 74-88.

(2) P. CHARLES. *La Robe sans couture*, Museum Lessianum, Louvain, 1923.

(3) R. WILL. *Le culte*, Strasbourg, 1925, p. 2.

de théoriciens, comme Menegoz, Hauter (1), Heiler (2), Smend (3) Will (4), Zänker (5), etc... D'autres, non contents d'écrire sur le malaise des communautés protestantes, passent à l'action, organisant des associations cultuelles nouvelles ou modifiant les liturgies reçues (6).

Dans un article très intéressant sur le mouvement de réforme cultuelle, R. Will résumait ainsi la situation confuse de l'heure actuelle : « La disgrâce du culte protestant est manifeste. Malheureusement le mouvement protestant manque d'unité. Obéissant à des impulsions souvent opposées les unes aux autres, il s'est partagé en de nombreux embranchements : ici, ce sont des considérations de style liturgique (*Spitta*, *Smend*) ou le souci d'introduire dans le culte une action rythmée (*Horn*, *Strewe*) qui poussent les novateurs à s'affranchir du traditionnel culte parlé; là, c'est précisément la « parole » qui, se dressant dans son objectivité intransigeante, entend donner une empreinte nouvelle au service divin (*K. Barth*). Par ailleurs, l'idiosyncrasie antiphénoménale du puritanisme, s'alliant au mysticisme, fait appel aux valeurs du vide et du silence (*Quakers*), tandis que dans l'hémisphère luthérien une nouvelle Haute Église tend à corriger la pseudo-morphose cultuelle de la Réforme... Ou bien on voit encore les besoins légitimes d'adoration mystique (*R. Otto*, *Fr. Heiler*) déborder le cadre de la religion prophétique, ou même de la religion institutionnelle dans le mystère cosmique (*Rittelmeyer*), dans la reconstitution du drame sacré ou dans certaines formes néo-romantiques du mouvement de jeunesse... Ces diverses tendances, toutes à l'affût de nouvelles expressions

(1) Hauter, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1922, fasc. 6; 1923, fasc. 1.

(2) *Das Gebet*, 1927. — *Katholischer und evangelischer Gottesdienst*, 1921.

(3) *Der Evangelische Gottesdienst*, 1904.

(4) *Le culte*, t. I, p. 2-13.

(5) *Die Bewertung der Sakramente*, dans *Neue Kirch. Zeitschrift*, 1925, p. 70-94.

(6) Même en pays calvinistes. En France on signale E. Bersier; à Lausanne, le pasteur Amiguet. En 1921, l'Église de Genève publie une liturgie; en France le projet d'une nouvelle liturgie est étudié par une commission du Synode des Églises réformées.

cultuelles, trouvent en face d'elles l'opposition chagrine d'un rationalisme suranné, qui craint de voir son message pédagogique menacé par quelque innovation romanisante ou sectaire » (1).

En un mot, la situation troublée du protestantisme peut se caractériser par une réation, de tendance mystique, contre l'austérité puritaine, le formalisme et la suprématie de la « parole ». De toutes parts, on aspire vers une forme plus parfaite de culte; on cherche une formule nouvelle, donnant satisfaction à toutes les tendances de l'âme. Au fond, problème insoluble pour le protestantisme : car il devrait surmonter des antinomies irréconciliables : antinomie entre le subjectivisme du sens religieux, proclamé par lui, et l'objectivisme d'un culte extérieur; entre les exigences de l'individualisme religieux, issu de la Réforme — qui fut une révolte contre l'autorité et rejette tout intermédiaire entre Dieu et l'âme —, et les exigences sociales de la communauté religieuse. De là, la pullulation de programmes, de manifestes, et d'initiatives les plus diverses.

Dans les programmes proposés, comme dans les tentatives déjà réalisées, on distingue une double tendance contradictoire qui a la plus haute importance pour la théorie sacramentaire. Les uns rêvent une réforme dans un sens « plus spirituel », entendez qui diminue le plus possible le rôle des rites, pour favoriser la libre expansion du subjectivisme mystique; les autres, au contraire, veulent développer le sens religieux et satisfaire aux aspirations mystiques dans un sens ritualiste et sacramentaire (2).

(1) R. WILL. *Bibliographie du mouvement protestant* dans *Rev. d'histoire et de philosophie religieuses*, 1926, p. 558.

(2) Dans le mouvement mystico-spirituel se distingue R. Otto qui prétend renouveler le sens de l'adoration et du mystère au moyen d'un appauvrissement voulu des formes cultuelles. Le silence et le vide sont, pour lui, le symbole et l'enveloppe des sentiments métaphysiques. L'absence de rites et de gestes, d'ornements et de manifestations artistiques serait de nature à provoquer un état d'âme spiritualiste et mystique. Aussi préconise-t-il ce qu'il nomme « *le sacrement du silence* ». En Suède, E. Linderholm diminue le prêche pour donner plus d'importance à la prière et à l'adoration.

Dans un sens mystico-ritualiste, outre le mouvement Haute Église allemande déjà mentionné, on peut citer F. Heiler organisant à Marbourg les cultes du « Michelchen ». Heiler veut un culte qui serait la synthèse des aspi-

Ce malaise des Églises protestantes, ces projets, ces essais de réforme ne nous intéressent ici qu'en tant qu'ils expliquent ce renouveau d'intérêt dont bénéficie la doctrine sacramentaire. En vérité, dans ce conflit de tendances, comme dans les polémiques qu'elles suscitent, ce dont il s'agit au fond, c'est du principe sacramentel lui-même. Dans toutes les controverses entre « ritualistes » et « spiritualistes », la question fondamentale, toujours implicite, souvent explicite, est celle de la valeur religieuse des rites et des sacrements.

II. La seconde cause qui a largement contribué à centrer l'intérêt des théologiens protestants sur la question sacramentaire, c'est, avons-nous dit, le progrès scientifique et le développement de nouvelles disciplines. L'histoire de l'antiquité chrétienne, étudiée avec passion depuis plus d'un demi-siècle, la critique biblique, poussée dans le sens le plus radical, ont eu leurs résultats dans la doctrine sacramentaire. Les critiques libéraux et rationalistes ont bouleversé les idées traditionnelles touchant les origines de l'Église, comme celles du Nouveau Testament : les théories les plus subversives ont été proposées, avec une audace croissante. Jadis les protestants s'accordaient assez pour reconnaître l'institution divine de deux sacrements, le baptême et l'eucharistie. Aujourd'hui, ce dogme même est ouvertement nié ou mis en doute. De plus, les développements pris, ces dernières années, par la science de l'histoire comparée des religions, a étendu le front d'attaque, et la faveur dont jouit cette jeune science a forcé les plus inattentifs des conservateurs à considérer sérieusement ses prétentions. La comparaison entre les sacrements chrétiens et des rites plus ou moins semblables observés dans les mystères païens de l'hellénisme, dans les cultes orientaux, dans les religions plus anciennes des peuplades primitives

rations catholiques et protestantes. A Stuttgart, Rittelmeyer a fondé sa « communauté chrétienne », association qui ne vise à rien moins qu'à effectuer, par le moyen d'un culte nouveau, une véritable renaissance de toute la culture germanique déséquilibrée. De tendance nettement sacramentelle, sa réforme se fonde sur des spéculations métaphysiques qui prétendent montrer la nécessité de concrétiser les choses spirituelles et de spiritualiser les données sensibles.

ou chez les sauvages subsistant encore de nos jours, cette comparaison a donné naissance aux hypothèses les plus hardies : les sacrements chrétiens devraient leur origine ou à une imitation plus ou moins consciente des pratiques cultuelles en usage dans le milieu où s'est développée l'Église, ou, du moins, les institutions du Christ se seraient muées en sacrements, sous l'influence de l'hellénisme et des mystères, à moins qu'on ne doive les considérer comme des organes témoins de notre sauvagerie ancestrale, comme des reliques sublimisées d'anciennes pratiques magiques ou totémiques.

Aux théologiens modernistes, la science des religions ouvre des voies inexplorées, pleines de promesses : ils se garderont bien de résister à la tentation de s'y engager et de refuser une aventure où ils pourront déployer à l'aise toute l'ingéniosité de leur esprit. L'apologétique conservatrice sera bien forcée de les suivre sur ce terrain et la lutte s'engagera sur des positions nouvelles.

III. Enfin les tentatives faites, ces dernières années, pour la réunion des Églises, ont, elles aussi, ramené l'attention des théologiens sur la question des sacrements. Ryder Smith, rendant compte du congrès de Lausanne, remarquait : « A supposer même qu'on parvienne à surmonter toutes les autres divergences dogmatiques qui séparent les diverses confessions chrétiennes, il n'en resterait pas moins l'opposition fondamentale, irréductible, entre trois types caractéristiques d'Églises : les Églises sacerdotales affirmant que certains symboles et certains rites, ainsi que le sacerdoce nécessaire pour les accomplir, sont essentiels à la constitution même de l'Église; les Églises sacramentaires, qui repoussent le sacerdoce, mais prétendent qu'au moins deux sacrements, sans être essentiels, sont cependant obligatoires en vertu de leur institution divine; enfin les Églises spiritualistes, qui nient la nécessité ou l'obligation de n'importe quel symbole et considèrent que les rites extérieurs, loin d'être un secours, sont plutôt un obstacle et une entrave pour la véritable religion de l'esprit ». Antagonisme irréductible, aussi bien, l'auteur désespère de voir un jour les Églises réunies (1). D'autres sont plus opti-

(1) Dans *Expository Times*, 1927, p. 1, 10.

mistes, tel Johnson, qui s'efforce de s'ouvrir une voie moyenne, et d'élaborer une théorie sacramentaire assez libérale pour permettre la fusion des contraires (1).

Toutes les sectes protestantes ont pleinement conscience que la question des sacrements est un problème vital et douloureusement actuel. Nous assistons à un immense effort des théologiens conservateurs, pour maintenir les positions traditionnelles, en rajeunissant, de leur mieux, les anciennes doctrines soit du luthéranisme, soit du calvinisme, soit du zwinglianisme, et pour les réadapter aux besoins de l'heure présente. Certes, c'est la confusion parfaite : même au sein d'une même confession, pas deux auteurs qui s'entendent parfaitement. Mais leur sollicitude est touchante et plusieurs de leurs travaux méritent d'arrêter l'attention.

Il est encore intéressant de noter que les théologiens modernistes, même ceux qui nient l'institution divine du baptême et sa nécessité pour les individus, s'efforcent, eux aussi, au moins pour la plupart, de maintenir et de défendre la valeur religieuse des sacrements chrétiens; et, chose curieuse, souvent les plus radicaux sont ceux qui affirment le plus haut leur vénération pour ces rites antiques et insistent le plus sur leur valeur de vie, au moins pour la communauté chrétienne.

Il faut remarquer encore qu'en dehors de l'aile droite de la Haute Église, tous les protestants, conservateurs ou modernistes, à quelque secte qu'ils appartiennent, s'accordent pour attaquer la doctrine « romaine », comme ils disent, de l'*opus operatum*, qu'ils confondent souvent avec la théorie de la causalité physique (2).

(1) JOHNSON. *Symbols and Sacraments*, dans *Expositor*, 1925, p. 30-50.

(2) Tel SHEBBEARE, p. ex. *The evangelical conception of Sacraments* dans *Theology*, 1930, p. 270 et suiv. Déjà PICARD écrivait, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses* (de LICHTENBERGER), t. XI, 1881 : « Le caractère magique du sacrement a quelque peu gêné les théologiens plus récents. Quelques-uns ont cherché à donner une explication plus acceptable de l'*opus operatum* ». Il cite ensuite Bellarmin et Möhler, puis ajoute : « mais ce ne sont là que des opinions personnelles à leurs auteurs, et le sacrement est resté dans l'Église

Les arguments n'ont guère changé, pour le fond, depuis le XVI^e siècle, mais ils sont présentés à la mode du jour. Le thème ordinaire, et l'on peut dire universel — je n'ai rencontré qu'une seule exception — c'est l'antique calomnie des réformateurs, prétendant que la doctrine catholique est immorale, irréligieuse, superstitieuse. Les théologiens protestants, avec une touchante unanimité, s'entendent avec les rationalistes pour accuser l'Église d'attribuer aux sacrements une efficacité *mécanique* et *magique*. Qu'il me suffise de citer deux exemples, l'un pris en Allemagne, l'autre, en Angleterre. « L'action symbolique fait connaître et certifie une réalité déjà existante : elle est inopérante; dans l'action magique, l'opération elle-même est tout : le rite dûment accompli, l'effet suit *mécaniquement*. Mais cela est un attentat à la dignité de la personne : la personne est traitée comme une chose... C'est contre ce concept *magique* que s'éleva Luther et ainsi il a rendu aux sacrements leur pleine dignité surnaturelle » (1). De son côté, Astley prétend que « l'essence du sacramentalisme est la combinaison de la magie et de la religion » (2).

Mais les reproches que Luther et Calvin se contentaient de lancer à l'Église comme des injures, sans les prouver, aujourd'hui les théologiens s'efforcent de les justifier avec un grand étalage d'érudition, en faisant appel à l'histoire et surtout à la science des religions comparées.

* * *

L'accusation de magie remonte aux premiers réformateurs. Calvin écrivait : « Le sacrement consiste en la Parole et au signe extérieur. Car par la Parole, il ne faut pas entendre un murmure qui se face sans sens et intelligence en barbotant *à la façon des*

catholique une puissance magique et surnaturelle », p. 381-382. F. KATTENBUSCH, dans *Realencyklopädie fur protestantische Theologie und Kirche*, t. 17, p. 363, est plus juste envers la doctrine catholique.

(1) ZAENKER. *Die Bewertung der Sakramente*, dans *Neue Kirch. Zeitschrift*, 1925, p. 79.

(2) *Primitive Sacramentalism*, dans *Modern Churchman*, 1926, p. 285.

enchanteurs, comme si par cela se faisoit la consécration... Pour ce qui se fait sous la tyrannie du Pape, est une meschante profanation des sacrements. Car il leur semble advis que c'est assez si le Prestre fait la consécration en murmurant, sans sens, le peuple estant là tout esbahy et la gueule bée... Puis la *superstition* est venue jusques là qu'il leur semble advis que la consécration n'est point duement faite, sinon en subsillant tout bas, tellement qu'on n'oye pas mesme le son » (1). « Certes elle est pleinement diabolique... Faisant le sacrement comme cause de justice, elle lie et enveloppe les entendements humains en cette superstition, qu'ils se reposent plustost en une chose corporelle qu'en Dieu » (2). Et parlant de la transsubstantiation : « Et de fait, jamais n'eussent esté si vilainement abusez des illusions de Satan, s'ils n'eussent desia esté ensorcellez de cette erreur que le corps du christ estant enclos sous le pain, se prenait en la bouche, pour estre envoyé au ventre. La cause de cette fantaisie si brutale a esté que ce mot consécration leur estait comme un *enchantement ou coniuration d'art magique* » (3). Chemnitz reproche jusqu'à la satiété que les sacrements, dans la doctrine catholique, opèrent, « etiam si in suscipiente nullus existat bonus interior motus »

(1) CALVIN. *Institution chrétienne*, l. IV, c. 14 (JOANNIS CALVINI, *Opera*, t. III, Brunswig, 1865, dans *Corpus Reformatorum*, vol. 31, col. 880).

(2) *Ibidem.*, col. 893.

(3) L. IV, c. 17, col. 996. Voici les textes latins : « Atque hoc est quod vulgo dicunt constare sacramentum verbo et externo signo. Verbum enim intelligere debemus, non quod sine sensu et fide insusurratum, *solo strepitu, velut magica incantatione*, consecrandi elementi vim habeat;.... Quod ergo sub papae tyrannide factitatum est, non caruit ingenti mysteriorum profanatione. Putarunt enim satis esse si sacerdos, populo sine intelligentia obstupente, consecrationis formulam demurmurant. ... Postea eo usque erupit superstitio, ut consecrationem non nisi rauco murmure, quod a paucis exaudiretur, rite peragi crederent. (Même édition vol. 30, col. 943). — « Plane, certe diabolica est. Nam dum justitiam citra fidem pollicetur... quia justitiae causam a sacramentis ducit, miseras hominum mentes... *hac superstitione* illigat ut in spectaculo rei corporeae potius quam in Deo ipso quiescant » (*ibid.*, col. 951). « Nec vero Satanae praestigiis tam foede unquam delusi fuissent, nisi quia iam fascinati erant illo errore corpus Christi, sub pane inclusum ore corporeo in ventrem transmitti. Tam brutae imaginationis causa fuit quod consecratio tantundem apud eos valebat ac magica incantatio » (*ibid.*, col. 1013).

« sine bono motu cordis, hoc est, sine fide conferre gratiam » (1).

Saint Bellarmin, dans ses controverses (2), examine et réfute déjà ces calomnies protestantes : dans ce but, il commence par définir clairement le sens des mots superstition et magie : « Duo sunt quae damnantur in incantationibus magicis. Unum quod aliqui putent in certis figuris, aut verbis esse naturalem virtutem aliquid efficiendi; atque haec quidem superstitio est, cum certo constet nec figuras, nec verba vim naturalem ullam habere aliquid efficiendi. Alterum quod alii existiment figuras aut verba nihil ex se habere virtutis, tamen ex pacto cum diabolo inito adhiberi ad res certas efficiendas; et haec proprie magica est incantatio et peccatum maximum ». Partant de cette définition théologique, Bellarmin n'a pas de peine à prouver que les protestants calomnient l'Église : celle-ci, en effet, ne croit pas que les signes sacramentels aient une vertu naturelle de produire, par eux-mêmes, quelque effet; mais elle croit et professe que toute la vertu des sacrements provient de l'institution du Christ. Dire que les catholiques accordent une vertu aux mots matériels, sans souci du sens ou de la foi, est un pur mensonge. Tous les catholiques enseignent que, dans n'importe quelle langue, le sacrement est valide, à condition que le sens soit le même. Et prenant l'offensive, il ajoute « Sequitur igitur ut existimemus, et vere existimamus, ea ex pacto et promissione Christi vim habere; quae si magia est, quid aliud sequitur quam ut Christus sit diabolus? Nam cum omnis magia pendeat ex pacto diaboli, vis autem verborum pendeat ex pacto Christi; manifeste sequitur, aut nullam in sacramentis nostris esse magiam, aut Christum esse diabolum. Ad hanc igitur horribilem impietatem adversarii nostri devenerunt, ut ex Christo diabolum faciant » (3).

Aujourd'hui encore, beaucoup de théologiens catholiques se contentent de cette brève réponse, même un historien aussi

(1) Chemnitz. *Examen concilii Tridentini*, 1614, II, p. 11, 22-25, etc.

(2) *Disputationum... de controversiis christianae fidei...* t. III. Ingolstadt, 1601, col. 86.

(3) *Ibid.*, col. 86.

distingué que le R. P. Lagrange : « Le principe de la magie est que le semblable opère le semblable. Par exemple, en versant de l'eau, on attire la pluie, en perçant une statuette de cire, on amène la mort de la personne qu'elle représente. C'est une sorte d'action naturelle, mise en mouvement par la volonté de l'homme; quand le rite est accompli, ce qu'il signifie s'opère nécessairement dans la nature. L'homme impose ainsi sa volonté même aux dieux. *Si le rite est censé institué par le dieu, ce n'est plus de la magie pure...* Dans le sacrement chrétien, il y a aussi une certaine proportion entre le signe et l'effet produit, avec une relation nécessaire, *mais en vertu d'une institution divine et pour produire un effet surnaturel* » (1). Et cette réponse paraît à un psychologue aussi averti que M. Truc parfaitement démonstrative : « On a voulu y [dans les sacrements] trouver un fond magique et c'est évidemment un parachronisme et une absurdité » et il le prouve par l'autorité du Père Lagrange (2).

Certes, la réponse de Saint Bellarmin est excellente, et pleinement suffisante contre Calvin et les anciens protestants. Ceux-ci, en effet, admettaient la définition théologique des mots superstition et magie : la réplique de Bellarmin est donc topique. Théologiquement elle est décisive. Prouvée l'institution divine des sacrements, parler d'effets magiques est une sottise. Aussi Bellarmin a soin de s'appuyer sur cette preuve « dicunt... quia Christus non instituit eiusmodi verborum pronunciationem super muta elementa. Sed iam satis probavimus Christum instituisse. Ceterum quaero ab eis an credant Christum potuisse instituere eiusmodi signa quae vim haberent ex pacto ipsius aliquid operandi? Non, opinor, negabunt, nisi Christum negent esse Deum » (3).

Mais cette réponse décisive, en droit, pourrait bien ne plus avoir la même efficace de nos jours. Comme les derniers mots du cardinal le laissent entrevoir, la question a changé. Bien des protestants aujourd'hui nient tranquillement la divinité de

(1) Saint Paul. *Epître aux Romains.* Paris, 1916, p. 150.

(2) G. Truc. *Les Sacrements* (Bibliothèque de Philosophie contemporaine). Paris, 1925, p. 153.

(3) *Ibid.*, col. 86-87.

Jésus-Christ; pour beaucoup d'autres, c'est la question préalable qui se pose : il leur semble que Jésus n'a pu avoir une conception aussi mécanique des sacrements, et aussi peu spirituelle. D'ailleurs, cette définition théologique du mot magie n'est plus admise, ils entendent le mot dans un sens plus vague et plus général. Nos adversaires, tant protestants que rationalistes, ne songent nullement à accuser l'Église d'invoquer le diable : croient-ils encore au diable? Leurs théories sont bien plus nuancées; et les preuves qu'ils apportent sont entourées d'un tel appareil scientifique qu'elles ne laissent pas de faire impression sur un esprit moins attentif et de causer quelque malaise. Il paraît donc qu'il y a lieu de compléter la réfutation de Bellarmin ou de l'appliquer aux circonstances présentes.

Si tous nos adversaires s'accordent à reprocher à l'Église son concept magique de l'efficacité des sacrements, ils sont loin de s'entendre sur le sens précis de l'accusation; même divergence de vues quand il s'agit de déterminer l'origine, la date et les facteurs de cette croyance superstitieuse. Certains auteurs rendent saint Paul responsable de la transformation des sacrements-symboles en sacrements efficaces (1); d'autres, au contraire, veulent trouver dans l'apôtre leur propre conception « spirituelle » (2). L'idée magique ne serait née que progressivement dans les générations chrétiennes; d'autres enfin confessent que l'idée de sacrement efficace était universellement admise avant que saint Paul n'écrivît (3). Enfin les preuves qu'ils apportent pour prouver le crime de magie sont loin d'être identiques.

La forme la plus simple d'argumentation consiste à relever et à cataloguer les similitudes qu'on peut observer entre les sacrements et les pratiques magiques, pour conclure de ce simple

(1) Aussi H. D. A. Major. *Why we value Baptism and Confirmation* dans *Modern Churchman*, 1925, p. 410-414. — Bezzant. *Sacraments in Acts and the Pauline Epistles, ibid.*, p. 336-362. — Loisy. *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris, 1919, p. 269-302.

(2) P. W. Barnes. *The Eucharist* dans *Modern Churchman*, 1925, p. 420-434.

(3) Lake. *Earlier Epistles of S. Paul*, p. 215, 233, 385.

rapprochement que l'Église catholique attribue à ses rites la même efficacité que les sauvages à leurs procédés de sorcellerie. La magie, fondée sur les principes d'imitation, de sympathie et de contiguité, prétend produire infailliblement, en les mimant, les effets désirés : en arrosant la terre, on force la pluie à tomber; en imitant dramatiquement une chasse heureuse on s'en assure le succès; les actions opérées sur un objet ayant appartenu à une personne atteignent la personne elle-même. D'autres fois, des paroles cabalistiques, exactement prononcées avec les gestes requis, sont crues concentrer une vertu divine dans certains objets, amulettes ou talismans, ou même localiser, dans une statue ou un fétiche, un esprit. Les sacrements sont-ils autre chose qu'une action mimétique destinée à produire un effet merveilleux ? L'eau lustrale qui lave le corps en vertu du principe d'imitation et de contiguité doit purifier l'âme elle-même; l'onction, remède symbolique, guérit les maladies du corps et de l'âme etc. Les paroles consécratoires ont la vertu de changer la nature du pain et du vin et de localiser la divinité. Et le mode d'action est semblable ici et là : l'effet transnaturel est produit, infailliblement, mécaniquement, par la seule position du rite symbolique, à condition qu'il soit effectué selon toutes les exigences de la tradition : ce qui importe, ce ne sont pas les dispositions intimes, mais l'exacte position de l'action : et de là les discussions théologiques sur la validité des sacrements ! Ces considérations sont encore renforcées par des exemples concrets qui paraissent plus frappants. N'observe-t-on pas, dans tous les clans totémiques, des « sacrements » d'initiation ? Ceux-ci comprennent souvent la circoncision dont l'effet est de rendre l'initié membre du clan; c'est une nouvelle vie qui commence pour lui, la circoncision est donc un sacrement de renaissance. Ailleurs, comme en Guinée, aux îles Fidji, ce sont des lustrations ou des bains sacrés, considérés comme symboles de mort et de résurrection. Ces rites sont généralement complétés par des repas sacrés : en mangeant la chair du Totem, l'initié est censé entrer en relations spéciales avec lui (1). Au Mexique, la victime humaine, représen-

(1) Nous ne prenons pas à notre compte toutes ces généralisations hâtives;

tant le dieu et comme identifiée avec lui, était mangée, afin de participer à la vertu divine (1). Comment nier, concluent-ils, que ces rites d'initiative et de communion soient semblables à nos sacrements de baptême et d'eucharistie ?

La plupart des historiens cependant ne se contentent pas de cet argument par trop simpliste. Ils encadrent les faits observés dans une théorie évolutionniste. Ainsi ils croient démontrer que la foi à l'efficacité *ex opere operato* n'est qu'une survivance des persuasions magiques que l'on constate chez les peuplades primitives. Les uns, s'inspirant des théories de Frazer, pour qui la religion elle-même est née de la magie (2), affirment que les sacrements sont les vestiges, et comme les organes témoins de ce stade magique qu'ils placent aux origines de l'humanité. Tel, entre autres, Astley : La magie, écrit-il, est plus ancienne que la religion, « mais elle survit dans la religion; et l'essence du sacramentalisme est la combinaison de la magie avec la religion ». Les idées primitives que certains objets peuvent être le siège de forces surnaturelles, que mimer un effet est le produire, ces idées sont à la racine de tout système sacramentel. « L'Église de Rome qui conserve, ici comme en d'autres matières, plus d'idées primitives, reconnaît cinq autres rites »; mais même le baptême et l'eucharistie, pratiqués dans le protestantisme, sont manifestement une relique de l'âge animiste. C'est un fait universel : chez tous les peuples primitifs, nous retrouvons ces deux rites dont la signification est partout la même : un rite d'initiation qui est une nouvelle naissance; un repas sacré par lequel l'homme non seulement participe aux mêmes mets que les dieux, mais encore entre en communion

aujourd'hui bien des nuances seraient à introduire et des restrictions à faire. Les cérémonies d'initiation se retrouvent aussi en dehors des cercles totémiques.

(1) Voir l'article purement descriptif de J. H. Mac Culloch. *Sacraments Primitive and Ethnic*, dans *Encyclopaedia of Religions and Ethics* (James Hastings), t. x, 1918, p. 897-901.

(2) J. C. Frazer. *Man, God and immortality*, 1927. L'auteur y résume ses théories longuement développées dans son grand ouvrage : *The Golden Bough*, Londres, 1908.

réelle avec le dieu, l'offrande étant considérée comme le dieu lui-même. « Le catholicisme donc non seulement est un syncrétisme du christianisme et des formes plus élevées du paganisme avec lequel il entra en contact, mais en outre il y mêle des éléments de la religion primitive qui sont à la racine de la nature humaine ». « La superstition est un héritage de notre sauvagerie ancestrale »(1).

La thèse de Frazer est fortement battue en brèche, surtout par Hubert et Mauser (2), ainsi que par Loisy (3). Ces auteurs observent justement que magie et religion, s'opposant contradictoirement, l'une n'a pu naître de l'autre. Ils postulent donc un âge prémagique, un stade d'évolution où magie et religion ne sont pas encore différenciées. Mais les conclusions ne seront pas substantiellement différentes, à notre point de vue. Car, s'il est vrai que religion et magie, dès leur apparition, s'opposent et se combattent, néanmoins on ne peut trouver dans l'histoire une religion qui n'ait pas été contaminée par des éléments magiques. Le christianisme lui-même, si sublime qu'il soit, n'a pu se préserver pur de tout alliage, et l'existence des sacrements en est une preuve particulière.

Une théorie plus subtile peut être imaginée qui, d'ailleurs, a été esquissée par certains psychologues. Au lieu de présenter les sacrements comme une survivance d'anciennes pratiques magiques, mieux vaudrait expliquer par les tendances fondamentales de la nature humaine, dont est née la magie, l'origine de la croyance à l'efficacité *ex opere operato* des rites sacrés (4). L'homme, conscient de sa faiblesse, éprouve le besoin de mettre son existence menacée ou inachevée en rapport avec le monde supérieur dont il redoute ou désire les forces ; pour suppléer à son impuissance, il veut capter les énergies occultes dont il sent le mystère; et, par elles, il veut se prémunir contre les périls

(1) *Primitive Sacramentalism. Modern Churchman*, p. 282-299.

(2) *Esquisse d'une théorie générale de la magie.* Année sociologique, t. VII, 1902, 1903. Paris, 1904.

(3) *Magie, science et religion*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses.* Paris, 1910, p. 144.

(4) R. WILL prétend même : « Comme le culte naît avec la religion, *le rite éclôt avec la magie.* » *Le culte*, p. 44.

qui l'effrayent. L'insécurité, l'incertitude, étant pour lui un poids intolérable, il cherche à s'en libérer. Il veut donc des assurances, il est en quête de certitudes. Il demandera donc des signes infaillibles de la bienveillance divine, des rites infailliblement efficaces. Tendance universelle, indéracinable, qui se manifeste encore aujourd'hui dans le catholicisme : les dévots ne s'inquiètent-ils pas de trouver des protecteurs tout puissants, et des « prières efficaces», « très efficaces »? Ils voudraient des formules qui obligent Dieu. Cette même tendance ne s'étale-t-elle pas naïvement jusque dans les traités des théologiens eux-mêmes? Quand ils veulent démontrer que l'efficacité des sacrements ne peut dépendre de la foi ou de la sainteté du ministre, n'arguent-ils pas qu'autrement nous ne pourrions jamais être certains de la valeur des sacrements reçus?

Une cause psychologique plus profonde, dont ce besoin de certitude n'est qu'une manifestation particulière, c'est l'ardeur du désir. « L'homme se voit porté à l'action magique par une confiance illimitée en son propre désir » (1). Sous sa poussée véhémente, l'homme cherche à l'assouvir, du mieux qu'il peut. S'il ne peut obtenir actuellement le résultat souhaité, le mimer, l'imiter dans une action symbolique est déjà une première satisfaction, comme rêver de l'objet convoité est déjà en jouir, d'une certaine façon, par l'imagination. Mais dans l'ardeur du désir, l'illusion est facile : l'homme prend aisément ce rêve pour des réalités, et le primitif surtout qui distingue mal entre la représentation et la chose représentée. L'expérience donc de la jouissance que procurent l'image et l'imitation du résultat convoité, lui suggérera l'espoir et — pour peu que des circonstances fortuites le favorisent dans ses tentatives —, la persuasion que l'action mimétique est capable de produire ce résultat en réalité. L'homme primitif se représente la satisfaction de son désir, écrit Freud, avec une telle intensité qu'il « le voit en quelque sorte réalisé en des hallucinations motrices » (2). « Alors l'accent

(1) WILL. *Le culte*, p. 44.
(2) *Totem und Tabou*, 1913, p. 77.

psychique passe automatiquement des concepts, des volitions, c'est-à-dire des motifs de l'action magique, aux moyens et à l'action elle-même. De subjective, l'action insensiblement devient objective »(1). Le rite magique donc ne serait que la projection et la matérialisation du désir dans une action symbolique et la confusion illusoire entre la réalisation mimétique de l'effet et sa réalisation effective. Cette mentalité magique, fruit spontané des tendances profondes de la nature humaine, pénétrant dans la religion, produit la magie cultuelle. De cette mentalité aucune secte chrétienne n'a pu se préserver complètement. Mais elle se manifeste surtout dans le catholicisme, et, tout particulièrement, dans sa doctrine de l'efficacité *ex opere operato* des sacrements.

* * *

Pour répondre (2) aux arguments des adversaires le plus complètement possible, il faut d'abord établir nettement les différences profondes qui opposent rites magiques et sacrements. La voie la plus courte serait apparemment de partir de la définition de la magie : mais une difficulté nous arrête dès l'abord. Aujourd'hui le mot magie, tant en philosophie que dans les sciences religieuses, s'entend dans des sens fort divers (3).

(1) Will. *Le Culte*, p. 44.

(2) Bien des essais de réfutation, intéressants et consciencieux, ont été tentés par les anglo-catholiques. Par ex.: E. O. James. *Magic and religion*, dans *Theology*, t. xii, 1926, p. 21-29; — *Magic and the sacramental principle*, dans *Church Quarterly Review*, 1928, p. 238. — K. E. Kirk. *Magic and Sacraments*, dans *Theology*, t. xi, 1925, p. 319-333. — *Essays catholic and critical, The Origin of Sacraments*; *The Eucharist*, Londres, 1926. — R. S. Kirkpatrick. *Sacraments*, dans *Dictionary of the Apostolic Church*, (J. Hastings) t. ii, p. 425-431.

(3) Voir A. Lalande. *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*. Paris, 1926, t. i, p. 437-438. Après avoir signalé les sens du mot chez les anciens, il en énumère les sens dans la philosophie.« *B.* Chez les peuples occidentaux, art d'agir sur la nature par des procédés occultes et d'y produire des effets extraordinaires. » — « La *magie cérémonielle* est celle qui agit sur les esprits (autres que les esprits des hommes vivants) par le moyen d'un rituel. — La *magie naturelle* a été entendue en plusieurs sens. Elle paraît avoir été

Tous les spécialistes reconnaissent la difficulté de définir exactement la magie ; on en trouve l'aveu chez Hubert et Mauss, dont l'étude est encore considérée comme une des plus importantes en la matière (1), aussi bien que chez Loisy (2). Les catholiques ne parlent pas autrement, quand ils considèrent la magie du point de vue de l'histoire des religions, c'est-à-dire du point de vue empirique (3). Aussi ne faut-il pas s'étonner de rencontrer les définitions les plus diverses de ce phénomène (4).

Le R. P. Bouvier, après une enquête soigneuse et une critique serrée des différentes définitions proposées, croit pouvoir s'arrêter à la description suivante : « Essayons maintenant de fixer en une définition la notion de magie : c'est celle d'un pouvoir et d'un milieu, en quelque manière surnaturel, qui est censé permettre à l'homme d'exercer, même à distance, par des moyens sans proportion apparente avec la fin à obtenir,

conçue d'abord comme opérant, d'une façon illicite et occulte, sur les forces ou esprits élémentaires qui gouvernent la matière... Cette conception traditionnelle a été modifiée chez un grand nombre d'écrivains dans un sens rationaliste... Magia naturalis seu physica nihil aliud est quam exactior quaedam arcanorum naturae cognitio... Enfin selon Bacon la magie naturelle s'entend des opérations qui dépendent de la connaissance formelle... par opposition à celles qui n'exigent que la connaissance d'une cause efficiente, le mécanisme intime du phénomène restant ignoré. » — D'autres distinguent la magie divine, la magie théurgique [angélique], goétique [démoniaque] et naturelle. — « C. Chez les sociologues contemporains, ce mot s'emploie en deux sens : 1° Frazer... : ensemble des pratiques reposant sur la croyance qu'il existe entre les êtres de nature des rapports réguliers, des lois (qui sont dans l'espèce des lois de correspondance par sympathie ou antipathie)..; 2° Ce mot s'applique à toutes les opérations qui ne rentrent pas dans les rites des cultes organisés et reposent sur des croyances analogues à celles que manifeste la magie au sens B, notamment sur les croyances aux correspondances et aux effets sympathiques qui résultent de celles-ci. » Voir aussi Zöckler, *Magic* dans *Real Encyclopädie...* t. xii, 1903, p. 67-70.

(1) *Esquisse d'une théorie générale de la Magie*, Paris, 1904.

(2) *Magie, Science et Religion*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1910, p. 144.

(3) Bouvier, *Magie et Magisme*, dans *Dictionnaire Apologétique de la foi catholique*, t. iii, 1916, col. 62-63. — Gardette, *Magie* dans *Dictionnaire de Théologie catholique*, fasc. 75, col. 1510-1550.

(4) Voir *Encyclopaedia Britanica*, 11e éd., t. 17, p. 304. — Zöckler, *Op. cit.*, p. 55-70. — R. R. Marret. *Magic (Introductory)*, dans *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, t. viii, 1915, p. 245-252.

une influence occulte, anormale, contraignante, infaillible. Ce qui est caractéristique en tout cela, ce n'est pas la nature personnelle ou impersonnelle des forces surnaturelles mises en œuvre, ce n'est pas davantage la portée sociale ou antisociale du rite accompli, c'est plutôt l'esprit positif d'indépendance à l'égard de tout maître divin et de toute loi morale avec lequel agit le sorcier, jaloux d'égaler enfin, sans mendier le secours de personne, sans contrainte imposée à ses passions, son pouvoir débile et ses plus démesurés vouloirs » (1).

En partant de cette définition, il ne serait pas difficile de montrer que les sacrements n'agissent pas d'une façon magique; mais, comme les auteurs ne s'accordent pas sur cette définition, mieux vaut, semble-t-il, fonder notre réponse directement sur l'observation des faits et comparer entre eux les rites magiques et sacramentels, en n'arguant que des caractéristiques de la magie, généralement admises.

Or l'observation nous montre que la *seule note commune* aux phénomènes dits magiques et aux sacrements catholiques est la suivante : l'idée d'un *rite symbolique efficace*, entendons d'une efficacité qui dépasse le dynamisme psychologique du signe et qui suit la position même du rite, efficacité indépendante du mérite de celui qui le pose et de celui qui en est le sujet. S'il plaît à nos adversaires de dire qu'« un acte a le caractère magique dès qu'il tend à réaliser, à l'aide d'objets appartenant au monde physique, des effets qui, par la force immanente des choses ou de leurs relations naturelles, sont irréalisables » (2), il nous faudra bien concéder que nos sacrements agissent d'une façon magique. Mais ce serait un abus de mots et un abus dangereux, parce que le mot « magie » est toujours employé, non seulement dans le langage courant, mais encore dans le langage des philosophes, dans un sens péjoratif. Ce mot connote toujours, même

(1) *Magie et Magisme*, dans *Dictionnaire Apogolétique de la foi catholique*, t. III, 1916, col. 67.

(2) R. WILL. *Le culte*, p. 31. C'est le vague de cette définition — inventée d'ailleurs pour le besoin de la cause —, qui permet à l'auteur de retrouver des traces de magie dans tout rite religieux et jusque dans la prière.

dans l'emploi qu'en font nos adversaires, à tout le moins l'idée ou de fausse science ou de pratique vaine et illusoire, comme le note justement le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (t.I,p.438)(1). Le mot «magie» connote donc toujours un jugement de valeur, au moins implicitement. Dès lors, appeler magiques tous les rites considérés comme des moyens d'obtenir un effet surnaturel, sans examen et sans distinction, c'est obéir au préjugé rationaliste qui nie a priori la possibilité d'une intervention divine dans le monde : appeler les sacrements des signes magiques, c'est nier, au moins implicitement, que Dieu a institué ou pu instituer des signes efficaces de la grâce. Ce présupposé d'ailleurs est manifeste dans tous les travaux de nos adversaires.

Bien plus, rapprocher ainsi les sacrements et les pratiques magiques, les classer dans une même catégorie, c'est pécher contre toute saine méthode soit philosophique soit scientifique ; car c'est négliger les différences caractéristiques et les plus profondes qui les distinguent. C'est s'arrêter à la considération purement matérielle de l'objet, sans tenir compte de sa raison formelle. Nous venons de le dire, à part cet élément commun d'une certaine efficacité préternaturelle qui suit la position du signe, *le rite magique et le sacrement n'ont rien de commun*, mais ils s'opposent par tous leurs autres caractères, et précisément les plus significatifs.

1° Par le rite magique, l'homme prétend capter les énergies mystérieuses (soit qu'il les considère comme des forces anonymes, soit comme des êtres personnels), il veut les asservir pour ses fins propres et pour son utilité. Comme le notait Frazer lui-même, la magie procède de la superbe, du désir de dominer les puissances occultes et même les êtres préternaturels, pour les faire servir à ses desseins, et c'est précisément cette prétention qui oppose la magie à la religion (2). Même ceux qui repoussent la théorie de Frazer sur l'origine de la religion, comme Mauss et Loisy,

(1) Ceux même qui n'admettent pas les vues de Tylor qui caractérise la magie par son caractère d'irréalité, reconnaissent cependant tous que la magie l'implique.

(2) *Magic Art*, Londres, t. I, p. 226.

s'accordent avec lui pour reconnaître l'opposition radicale entre la magie et la religion, qui consiste dans un sentiment de dépendance révérentielle envers Dieu. Et c'est même de cette opposition fondamentale, de cet « élément spécifique » qu'ils arguent pour combattre l'hypothèse de Frazer (1). Tous sont donc bien d'accord pour affirmer le caractère irréligieux de la magie et l'attitude d'orgueil qu'elle implique. Considérez maintenant nos sacrements. D'après la théologie catholique, les sacrements sont d'institution divine et ne possèdent d'autre vertu que celle que Dieu lui-même leur communique. Que ce soit à tort ou à raison, peu importe pour le moment. Car de cette croyance, fondée ou non, il suit qu'en usant de ces moyens de salut, le catholique ne songe nullement à exercer une action coactive quelconque sur Dieu ; il veut seulement employer avec respect ces moyens institués par Dieu et, s'appuyant sur les promesses divines, il attend avec pleine confiance l'effet que Dieu lui a librement et gracieusement révélé. Dans ce sens il est très exact de dire avec le P. Lagrange : « si le rite est institué par le dieu, ce n'est plus de la magie pure » ; car dans cette hypothèse l'homme obéit à un ordre ou à une invitation de Dieu et son espoir est en Dieu. Les sacrements s'opposent donc irréductiblement aux rites magiques, si l'on considère les dispositions subjectives de ceux qui en usent : ici, sentiment de respect, de dépendance, d'obéissance ; là, orgueil, désir d'indépendance et de domination. Les attitudes impliquées sont donc aussi différentes les unes des autres que la soumission l'est de la révolte.

Même opposition dans les croyances touchant la nature et le mode d'efficacité. Le rite magique est censé avoir une vertu propre, indépendante de Dieu, et agir d'une façon contraignante sur les forces surnaturelles elles-mêmes ; aux sacrements le catholique n'attribue aucune action sur la divinité, c'est Dieu lui-même qui est cru agir par les sacrements ; bien loin que le ministre du sacrement s'imagine agir par une vertu propre, il doit se soumettre, par l'intention, à Dieu lui-même pour

(1) *Magie, Science et Religion*, p. 144. Will, *Le culte*, p. 40.

devenir son « instrument ». La magie s'oppose à la religion, le sacrement implique la religion.

2° De là, une seconde différence notable. Grâce à son caractère de coaction, le rite magique possède une efficacité infaillible et mécanique que seul peut entraver un rite magique plus puissant. L'efficacité des sacrements n'est pas infaillible de la même façon ; il ne suffit pas de poser correctement le rite sacramentel pour que celui-ci produise son effet : certaines dispositions du ministre et du récipiendaire sont requises. Le rite magique ne suppose nullement une intention quelconque dans celui qui en éprouve l'effet. La magie est censée affecter le patient, en toute hypothèse ; que la victime d'une incantation le sache ou l'ignore, qu'elle se soumette ou qu'elle résiste, peu importe ; même, généralement parlant, les formules et les actions magiques sont considérées efficaces dès qu'elles sont prononcées ou posées, encore que l'opérateur n'ait pas l'intention de produire l'effet. Au contraire, pour qu'un sacrement soit valide, il est nécessaire que le ministre ait une intention au moins virtuelle; de même, est requise (en dehors du baptême des enfants), de la part du récipiendaire, au moins une intention habituelle. Bien plus, un sacrement valide ne produit pas la grâce, s'il existe dans le récipiendaire cette disposition contraire nommée *obex gratiae*. A bon droit donc on dira que le rite magique possède une efficacité mécanique, mais il est absurde de parler de l'efficacité mécanique des sacrements.

3° De ces constatations découle une troisième différence. Le rite magique est amoral, si pas immoral. Sans insister ici sur ce fait notoire que la magie s'exerce surtout en vue de fins temporelles et souvent de fins inavouables, il nous suffit de noter ici que la magie n'exige aucune bonne disposition morale, moins encore de disposition religieuse comme il est manifeste. D'après la doctrine catholique, un minimum au moins de dispositions morales et religieuses est toujours exigé. S'il est vrai que la sainteté et la foi du ministre n'entrent pas en ligne de compte, au moins est-il requis que, par un acte vraiment humain, il ait, au moins implicitement, une intention religieuse : il doit vouloir

poser un rite sacré, il doit vouloir faire ce que fait l'Église. Mais ce qui importe surtout : non seulement pour la validité du sacrement il est nécessaire que celui qui le reçoit ait une intention suffisante, ce qui est un acte moral et religieux en soi, mais encore il faut qu'il ne mette pas d'obstacle à la grâce, c'est-à-dire il est absolument requis qu'il soit en état de grâce, ou du moins qu'il se détourne du péché par l'attrition. Le reproche perpétuellement répété par les protestants que, dans l'Église catholique, le sacrement agit indépendamment de toute disposition morale est une pure calomnie (1).

Et faisant appel à l'expérience religieuse, puisque pour les protestants elle est le suprême critère de valeur, nous pourrions ajouter que manifestement, même abstraction faite de l'effet invisible de la grâce, les sacrements sont pour les catholiques un moyen très efficace d'entretenir, de développer la vie religieuse, et une source de sanctification.

On reproche à la doctrine catholique d'impliquer un formalisme qu'on se plaît à rapprocher de la technique magique : « Nous entendons parler aujourd'hui de « sacrements valides » comme si une technique précise était requise » (2). Assurément la doctrine sacramentaire entraîne un certain formalisme, et reconnaissons que les discussions minutieuses des moralistes et des casuistes en cette matière peuvent mal impressionner ceux du dehors. Quoi qu'il en soit, le formalisme, essentiel aux sacrements, ne diffère pas de celui que l'on retrouve dans toutes les législations, dès qu'il s'agit de déterminer et de juger la valeur des actes publics, contrats, traités, etc. Et ce formalisme découle nécessairement de la notion de signe. Un signe conventionnel n'existe que si le geste convenu est posé. En tout cas, il ne peut être mis en équation avec le formalisme de la technique magique. Saint Thomas remarquait déjà, et Bellarmin après lui,

(1) WILL, ose écrire : « La concentration du désir dans le phénomène objectif, dispensant l'homme de toute participation personnelle au rite, il en résulte l'observance absurde, l'*opus operatum* ». *Rev. d'hist. et de philosophie religieuses*, 1925, p. 376.

(2) WILSON. *The Misuse of the Sacraments*, dans *Modern Churchman*, 1926, p. 464.

que, pour la validité des sacrements, ce n'est pas le son des mots, ni leur matérialité qui importe, mais seulement le sens et la signification (1). Mais dès lors que la signification du rite est le seul élément qui compte, on ne peut plus, sans injustice, comparer le formalisme sacramentaire avec le formalisme des formules magiques.

Quoi qu'il en soit de cette dernière observation, résumons en un mot toute notre démonstration : *le rite magique s'oppose au rite sacramentel comme la magie elle-même s'oppose à la religion.*

Dès lors la question de savoir comment le concept magique du sacrement est né dans l'Église, sous quelles influences et à quelle époque, est une question impertinente, puisqu'il n'y a pas de concept magique. Le seul problème historique légitime est le suivant : Jésus-Christ a-t-il institué les sacrements, dans le sens où l'entend l'Église ? Mais ce problème dépasse le cadre de cette étude. Toutefois, comment ne pas remarquer ici que beaucoup de nos adversaires, et non des moindres, pèchent contre la vraie méthode scientifique. Ils examinent la question : comment *peut-on expliquer* la transformation des signes symboliques institués par le Christ en sacrements efficaces, alors que la vraie question doit se poser en ces termes : Jésus-Christ a-t-il établi des signes efficaces, oui ou non ? Beaucoup supposent résolue la question à résoudre (2).

Aux théoriciens psychologues qui prétendent que la croyance à l'efficacité *ex opere operato* doit son origine aux mêmes tendances qui ont produit la magie, nous répondrons : il n'est que trop vrai que, à toutes les époques, on constate dans l'homme une inclination vers la superstition et même la magie, tout comme on observe en lui une tendance à l'orgueil et aux vices de la chair. Le peuple juif, dans tout le cours de son histoire, a été porté vers la sorcellerie, comme il a été attiré vers l'idolâtrie, et les prophètes ont lutté avec énergie contre ces aberrations.

(1) *Sum. Theol.*, III, q. 60, a. 8 ; voir aussi a. 7 ad 1^{m} et 3^{m}.

(2) Je dis beaucoup, car d'autres s'évertuent à démontrer que Notre Seigneur n'a institué que de purs symboles, à moins qu'ils ne prétendent même prouver que le divin Maître n'a institué ni le baptême, ni l'Eucharistie.

Dans l'Église catholique, au moyen âge, la sorcellerie a dû être combattue par les évêques et les conciles. Le XVII^e siècle a eu ses messes noires et ses procès de magie. Aujourd'hui encore la superstition n'est pas morte : on la retrouve chez les mauvais chrétiens et parmi les bons chrétiens moins instruits. Cette recherche de prières « efficaces » ou « très efficaces » pourrait bien être le signe anodin de ces mêmes propensions. Mais affirmer que la foi en l'efficacité surnaturelle des sacrements soit née de ces mêmes tendances est avancer une conclusion gratuite que rien ne justifie.

Comment ne pas noter ce vice de raisonnement ? Bon nombre d'historiens confondent la possibilité abstraite d'une théorie explicative avec sa vérité ; plus une hypothèse est ingénieuse, plus elle passe pour vraie (1). Mais autre chose est de se demander si telle hypothèse est plausible et élégante, autre chose de se demander si elle est la véritable explication des faits. Dans le présent débat, le problème n'est pas : si le besoin de certitude et de sécurité, la puissance du désir *pourraient* produire la foi en l'efficacité des sacrements, mais si ces facteurs *sont entrés* réellement en jeu. Ce problème est résolu du moment qu'il est démontré que le Christ lui-même a institué ces rites efficaces de grâce, et que le Christ est Dieu (2). Comme l'avait clairement perçu Bellarmin, finalement on est toujours ramené à ce point fondamental. Cette démonstration, nous ne pouvons la tenter ici. Mais nous espérons que les réflexions que nous avons émises au cours de cette étude n'auront pas été inutiles : en montrant l'opposition irréductible entre les rites magiques et les sacrements, nous croyons avoir écarté le postulat préjudiciel en vertu duquel les protestants prétendent montrer a priori que le Christ n'a pu instituer ces rites efficaces de grâce, et avoir réfuté l'accusation de magie que depuis des siècles ils formulent contre la doctrine catholique.

E. HOCEDEZ, S. I.

(1) Sur les procédés anti-scientifiques des comparatistes, voir l'étude du R. P. DE GRANDMAISON, présentée à la semaine d'ethnologie de 1922, et éditée dans les *Études*, t. 173, 1922, p. 515-532. Voir aussi *N. R. Th.*, 1922, p. 503-506.

(2) Voir l'excellent article de COPPENS, *Baptême*, dans *Dictionnaire de la Bible*, supplément, fasc. III, col. 852-924.

Une ancienne dévotion populaire : l'aïeule du Christ

Aux expositions d'ancien art religieux belge en 1930, un trait ne laissait pas de surprendre le visiteur attentif : l'abondance des figures de sainte Anne qu'on rencontrait, aussi bien à Anvers qu'à Liége ou à Namur. Pour nous limiter à la sculpture, une quarantaine de statues en étaient exposées, datant du XVI^e^ au XVIII^e^ siècle. Si l'on excepte la Vierge, aucun saint n'était ainsi représenté, ni saint Jean, ni la Madeleine, pas même saint Roch et saint Sébastien, les grands patrons antipesteux, ou saint Christophe, dont l'image écartait la mort subite. Encore la collection réunie était-elle fort incomplète et la liste serait-elle longue des « Sainte-Anne » qui n'avaient point quitté l'abri des églises et des musées. Ces faits témoignent assez éloquemment de la place exceptionnelle que la dévotion à la mère de Marie a tenue dans la piété de nos ancêtres.

Ce n'était point là un privilège de nos provinces. Le beau livre que le P. Beda Kleinschmidt vient de consacrer à *Sainte Anne, sa glorification dans l'histoire, l'art et le folklore* (1) l'établit avec un luxe de documentation qui ne laisse aucune place au doute : à la fin du moyen âge, la dévotion à l'aïeule du Christ était devenue la plus populaire de toutes dans l'Europe occidentale. Des esprits chagrins se plaignaient même, avec une exagération manifeste, de ce que « la mère commençât à faire oublier sa fille » (2). Les dernières années avant les débuts de la Réforme, Madame sainte Anne — *Mutter Anna* dans les pays germaniques — était littéralement « la sainte à la mode » — *die Modeheilige*.

(1) Beda Kleinschmidt, o. f. m. *Die heilige Anna. Ihre Verehrung in Geschichte, Kunst und Volkstum.* Dusseldorf, L. Schwann, 1930, in-4° (29/22 cm.), XXXII-450 p., 20 pl. hors texte et 339 gravures (*Forschungen zum Volkstum*, hrsgg. von Dr. G. Schreiber, Heft 1-3). Prix : 28 Mk.

(2) On peut voir quelques textes, de l'humaniste Wimpheling et du chroniqueur bernois Valère Anshelm, dans Kleinschmidt, p. 138, ou, cités par le P. Armel, dans les *Études franciscaines*, t. 35, 1923, p. 635-636.

L'histoire de cette merveilleuse popularité nous présente un ensemble de faits, aussi pittoresques qu'instructifs, dont nous voudrions souligner brièvement la portée. Nous nous attacherons surtout à ce qui concerne le culte de sainte Anne dans nos contrées; aussi, sans nous astreindre à suivre l'auteur pas à pas, nous utiliserons au besoin les souvenirs de nos visites personnelles à nos vieux trésors religieux.

Un mot d'abord sur l'auteur et son livre. Celui-ci inaugure une nouvelle collection d'*Études de Folklore*. Il y est à sa place par tout ce qu'il nous apprend sur les croyances et les usages, l'évolution des légendes et le désir de puissants patronages, le choix des prénoms, la vogue des pèlerinages et des confréries, l'estime chrétienne de la maternité, dans nos vieilles populations (1). Mais le domaine propre du P. Kleinschmidt, celui dont il a extrait le plus de matériaux pour son livre, c'est l'iconographie. Sur ce terrain, des publications antérieures avaient affirmé sa compétence et mûri sa méthode. Après avoir donné un bon manuel général d'art chrétien (2), le savant religieux semblait s'être spécialisé dans l'histoire artistique de son père saint François, qu'il illustrait successivement par des écrits de vulgarisation et par des publications de grand luxe (3). Le présent travail l'en écarte moins qu'il ne pourrait le paraître : en un sens

(1) M. Schreiber a bien compris les ressources pour l'étude du folklore de cette histoire des dévotions; il annonce dans la même collection un prochain volume de M. Meisen sur le culte de saint Nicolas, dont les sanctuaires marquent d'autant de phares les côtes de la Baltique ».

(2) *Lehrbuch der christlichen Kunstgeschichte*. Paderborn, Schöningh, 1910, in-8° de XXXIX-640 p., ill.

(3) *Sankt Franziskus von Assisi in Kunst und Legende*. Gladbach, Kuhlen, 1911, in-8° de XVI-135 p., 32 grav. (dans la collection *Monographien zur Gesch. der christl. Kunst*, dirigée par le P. Kleinschmidt). — *Die Basilika San Franzesco in Assisi*. Berlin, 1915-1925, 2 vol. in-fol. avec 61 pl. dont 33 en couleurs et 617 grav. dans le texte; nous n'avons pu voir cet ouvrage, que son prix de plus de 300 Mk. rend peu abordable. — *Maria und Franziskus von Assisi in Kunst und Geschichte*. Dusseldorf, Schwann, 1926, in-4° de XVII-147 p., avec 34 pl. et 30 grav. — Un volume est annoncé comme prochain sur l'expression dans l'art des rapports du Poverello avec la personne du Christ et un *Antonius von Padua* sort en ce moment des presses de Schwann. Notre bibliographie n'est nullement complète.

très réel sans être exclusif, la dévotion à sainte Anne a toujours été pour les franciscains un bien de famille. L'auteur se plaira à souligner, aux moments décisifs du développement de son culte, l'influence déterminante de membres de l'ordre franciscain, prédicateurs anonymes ou papes comme Sixte IV qui étendit la fête de sainte Anne à l'Église universelle. C'est en 1908 que le P. Kleinschmidt amorça les recherches dont il nous offre maintenant le fruit. D'autres publications en ont retardé l'achèvement, mais la documentation a gagné à ce délai une étendue et une variété qui confondent : fresques d'Italie et retables espagnols, toiles flamandes et statuettes des musées d'Allemagne, miniatures d'Orient ou d'Occident et proses rimées des liturgies locales,... l'enquête est bien près d'être exhaustive (1). L'auteur ne se contente d'ailleurs pas du rôle de collectionneur, comme tel de ses prédécesseurs récents (2); des matériaux qu'il a rassemblés, il bâtit de main de maître. On pourra lui reprocher çà et là un léger excès d'analyse; les idées générales très fermes qui éclairent l'exposé se dissimulent parfois timidement entre les descriptions détaillées des œuvres reproduites. Mais la synthèse est vigoureuse et bien pensée; l'ensemble solide et agréable. Quant à l'exécution typographique et au rendu de l'illustration, ils satisferaient les plus difficiles (3).

Origine et première diffusion du culte.

Fait étrange, nous l'avons dit, que la merveilleuse expansion du culte de sainte Anne au XVe siècle; s'il fallait en croire les historiens de la fin du siècle passé, elle aurait été plus prodigieuse

(1) L'auteur n'a certainement pas visité en personne les musées belges, celui du Cinquantenaire à Bruxelles, par exemple. S'il était passé par la Bretagne armoricaine, à son retour d'Espagne, il aurait trouvé, croyons-nous, quelques œuvres populaires savoureuses.

(2) Nous songeons aux publications du P. Charland, O. P., en particulier : *Le culte de sainte Anne en Occident. Seconde période.* Québec, 1921, compilation d'une abondance déroutante, mais sans élaboration ni critique. Le P. Charland avait réservé son illustration pour un volume, *La légende iconographique de Madame sainte Anne*, encore à paraître.

(3) Quelques rares gravures font exception, comme les pl. 15 et 17, qui défigurent deux Van Dyck.

encore, tant cette dévotion eût été, d'après eux, tard venue dans notre Europe occidentale. Une boutade de Luther, dans un sermon de 1539, avait été trop vantée : « La dévotion à sainte Anne ne date que de trente ans; quand j'avais quinze ans, personne ici ne parlait d'elle » (1). Une affirmation aussi massive n'était plus de mode sans doute, mais on attribuait l'essor de la dévotion à la définition de l'Immaculée Conception par le Concile de Bâle (36e session, schismatique, septembre 1439); le culte liturgique n'aurait précédé que de peu : en Angleterre, par exemple, il n'aurait été imposé que par la bulle « Splendor aeternae » d'Urbain VI (21 juin 1378), sur la demande du roi Richard II. Allégations qui font sourire maintenant, devant la multitude des témoignages antérieurs, découverts au cours des cinquante dernières années et que notre auteur nous présente en séries méthodiques dans ses premiers chapitres.

C'est en Orient que la piété des pèlerins et des moines fit naître la dévotion à sainte Anne, comme presque toutes celles qui s'attachent au cadre de la vie terrestre du Sauveur. Des églises furent consacrées à sainte Anne, à Constantinople dès 550, à Jérusalem en 636. Le passage en Italie s'opéra sans peine au VIIIe siècle, grâce sans doute aux papes d'origine orientale (on en compte neuf sur la chaire de Pierre de 685 à 741), grâce aussi aux moines grecs et syriens qui pullulaient dans le sud de la péninsule et jusque dans Rome. Pour suivre maintenant le rayonnement du culte à travers l'Europe, à partir de ces centres, deux routes parallèles s'ouvrent devant nous; les résultats recueillis le long de chacune se compléteront mutuellement.

La voie de l'art est plus pittoresque, mais nous mènera-t-elle par elle seule à des conclusions décisives? On peut dresser le catalogue des œuvres, miniatures, fresques et mosaïques, où notre sainte figure, du Xe au XIVe siècle. Ce sont pour la plupart des représentations cycliques : elles juxtaposent en longues séries

(1) Une conjecture ingénieuse de M. Mâle met cette appréciation en rapport avec la publication de l'étrange traité de Tritheim : *de laudibus sanctae Annae* (1494); cf. *L'art religieux à la fin du moyen âge*, 2e édit., 1922, p. 219.

narratives les épisodes de la légende des parents de la sainte Vierge, comme l'ont racontée les évangiles apocryphes (1). On y voit d'abord Joachim présentant son offrande au temple : le grand-prêtre la refuse, en honte de sa stérilité. Le patriarche, brisé par l'affront, s'est réfugié au désert auprès de ses troupeaux, mais un ange apparaît successivement aux deux époux et leur promet la naissance miraculeuse d'une enfant de bénédiction. Joachim rentre en hâte à Jérusalem et rencontre Anne devant la porte dorée, ainsi que l'ange l'avait prédit. Le cycle se continue par la naissance de Marie, son éducation au temple, ses fiançailles avec Joseph et le début de l'histoire évangélique.

Mais peut-on verser indistinctement, à l'actif de la dévotion dont nous cherchons les traces, ce riche matériel figuré ? Il faudrait d'abord établir que c'est bien à la personne de sainte Anne que va l'intention de l'artiste et la pensée des pieux spectateurs; en d'autres termes, il faudrait prouver que sa figure ne se trouve pas ici à un titre secondaire, comme partie d'un ensemble destiné à l'honneur d'une autre, de sa fille la Vierge Marie. Que sainte Anne nous semble constituer le sujet central, voire même unique, de la composition artistique, ne suffit pas à trancher le débat. En effet, familiarisés comme nous le sommes *maintenant* avec les images de l'Immaculée Conception inspirées de Murillo ou de la statue de Lourdes, nous pouvons avoir peine à croire qu'on ait mis si longtemps à inventer ces thèmes (2). Mais la perspicacité de M. Mâle l'avait déjà signalé : si la scène de la rencontre

(1) Est-il besoin de rappeler que nous ne savons sur les parents de Marie rien d'historiquement certain ? Leurs noms mêmes ne nous sont rapportés que par les apocryphes, le *Protévangile de Jacques*, l'*Évangile de la nativité de Marie* et l'*Histoire de la nativité de Marie et de l'enfance du Sauveur* (dit Pseudo-Matthieu). Ce fait laisse intacte la légitimité du culte rendu à la mère de la Vierge, quel qu'ait été en fait le nom qu'elle a porté. C'est aux trois apocryphes indiqués, au *Pseudo-Matthieu* surtout, plus encore qu'au *Protévangile de Jacques*, que Jacques de Voragine emprunte le récit qu'il insère dans sa *Légende dorée* (8 septembre); de la même source vient le détail de la mise en scène des artistes. Cfr. E. Mâle. *L'art religieux du XIII^e siècle en France*, 5^e édit., 1923, p. 239.

(2) Le type moderne commencera à se constituer peu après 1500. Mâle, *L'art religieux... à la fin du moyen âge*, 2^e éd., p. 210-211.

d'Anne et de Joachim et du baiser qu'ils échangent devant la porte dorée est traitée avec tant de prédilection par les vieux maîtres, c'est qu'on n'avait pas encore trouvé d'autre façon de représenter l'Immaculée Conception (1). Par une évolution qui se représente souvent dans l'histoire de l'art chrétien, ce n'est que peu à peu que les personnages secondaires se détacheront des cycles et seront traités pour eux-mêmes.

Il existe heureusement une autre voie, plus sûre si elle est plus aride, pour échapper à ces hésitations, celle des témoignages liturgiques. Une image de sainte Anne, peinte sur la paroi d'une église, n'est pas encore immédiatement témoignage de culte. Une dédicace d'église ou de chapelle en son honneur, l'insertion de sa messe et de son office au sanctoral, l'érection de confréries sous son vocable sont des arguments sans réplique. Nous n'allons pas reprendre le minutieux dépouillement du P. Kleinschmidt : de l'Italie à l'Irlande et de l'Espagne aux marches de l'Est, les livres liturgiques qui ont accueilli la fête sont clairsemés, mais certains au XII^e^ siècle, communs déjà au XIII^e^, pour se généraliser tout à fait au XIV^e^. Notons seulement que nos provinces possédèrent des églises consacrées à sainte Anne dès avant 1250 (Auderghem) et que parmi les premières confréries de la sainte, il faut ranger celle de Gand, dont les registres portèrent les noms d'un grand nombre de nos princes; le P. Kleinschmidt en reporterait volontiers la fondation à l'an 1101, lors de l'envoi à Gand de reliques de sainte Anne par le croisé Baudouin de Flandre (2).

Plein épanouissement de la dévotion (3).

Nous avons cité plus haut Luther pour le réfuter; il pourrait nous servir ici à montrer à quelle profondeur la dévotion à

(1) *L'art... du XIII^e^ siècle*, p. 242.

(2) Kleinschmidt, p. 115. Il est vrai qu'il s'appuie ici sur Charland, *Madame sainte Anne*, p. 614, et que celui-ci n'a guère l'habitude de critiquer ses sources.

(3) A défaut du volume que nous présentons, on trouverait l'essentiel sur cette période dans l'article du P. Kleinschmidt : *Die Blütezeit des Annakultes*, dans *Theologie und Glaube*, t. 19, 1927, p. 488-512; voir aussi t. 18, 1926, p. 297-307 : *Zur Verehrung der heiligen Mutter Anna.*

sainte Anne avait pénétré l'âme des croyants de son temps. Quel est donc le cri qui lui échappa, lorsque la foudre s'abattit près de lui à Sotternheim, le 2 juillet 1505, déterminant sa malencontreuse vocation ? « Par sainte Anne, je serai moine ! » (1). Mais notre pays est maintenant assez riche en exemples pour que nous n'ayons plus à les chercher à l'étranger.

Nous avons dit, en commençant, quelle éloquence prend pour cette période le témoignage des œuvres d'art. A en juger par ce qui nous reste et quelques documents écrits, bien rares durent être au XVe siècle les églises belges qui ne possédaient pas au moins un tableau, une statue, un vitrail de sainte Anne. Les longs cycles narratifs sont maintenant passés de mode (2) et ont cédé la place à des représentations isolées ou à des groupes restreints. Deux groupes surtout se partagent une vogue extrême : le trio de sainte Anne, de Marie et de l'Enfant-Dieu, qui domine dans la sculpture, et le groupe plus considérable de la lignée de sainte Anne, plus souvent traité par les peintres.

Qui n'a rencontré l'image naïve de la sainte aïeule, portant Marie sur un bras et Jésus sur l'autre, ou, plus souvent, portant la Vierge qui tient elle-même son divin Fils. Les archéologues commencent à désigner ces figures d'un nom allemand, qui les dispense de longues périphrases : *Anna selbdritt* (3). On les retrouve dans tous les pays d'Europe (4) et elles abondent dans nos provinces. L'origine du type ne doit pas être cherchée bien

(1) « Hilft die liebe Sankt Anna, so will ich ein Mönch werden ! » Cfr. Grisar, *Luther*, t. I, 1911, p. 1. Ce détail est connu par une confidence de Luther, assez tardive il est vrai. Cf. *Tischreden*, édit. de Weimar, t. IV, p. 47.

(2) Il y a quelques exceptions : la légende de Joachim et d'Anne est racontée en cinq scènes, d'après la *Légende dorée*, dans les très belles stalles de Sainte-Gertrude à Louvain (1540-1544) ; elle s'y insère dans un ensemble grandiose sur l'histoire religieuse du monde.

(3) Vieille expression germanique, désignant un groupe dont celui qu'on nomme est le personnage principal. On rencontre de rares *Anna selbvier*, lorsqu'un quatrième, Jean-Baptiste, par exemple, s'ajoute au groupe usuel. Les italiens ont pour désigner l'*Anna selbdritt* le mot moins connu de *Mettertia*.

(4) Le P. Kleinschmidt avait étudié lui-même celles d'Espagne : *Anna selbdritt in der spanischen Kunst*, dans *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, hrsgg. von H. Finke, t. I, 1928, p. 149-165, 21 grav.

loin : Marie et Jésus servent ici à distinguer la sainte. Pour rendre les images des saints facilement reconnaissables aux fidèles, on leur donnait un *attribut*, bientôt fixé par une tradition rigoureuse : Pierre a ses clefs, Agnès son agneau et Madeleine son vase à parfums. C'est ce qui a rendu possible la composition de livres bien connus, comme les *Caractéristiques des Saints* du P. Ch. Cahier. Qu'a donc sainte Anne de plus particulier que d'avoir donné le jour à Marie, qui jeune encore mit au monde le Fils de Dieu ? Placez près d'elle sa fille et son petit-fils et on ne pourra plus la confondre avec aucune autre femme. Les exemples et les arguments apportés par le P. Kleinschmidt en faveur de cette explication nous semblent assez forts pour exclure les hypothèses trop recherchées, qu'on n'a pas manqué d'inventer (1). La naïveté spontanée des artistes médiévaux, qui donnent à Marie adulte sur les genoux de sa mère une taille réduite, aide à faire admettre la convention du sujet. Mais qu'avec les progrès de la Renaissance on veuille plus d'exactitude réaliste, qu'on donne à Marie en cette position sa taille naturelle, comme le fait Léonard de Vinci dans la merveilleuse Sainte-Anne du Louvre, le groupe devient inacceptable. Tout le modelé et le coloris du maître, le mystère de ses impénétrables sourires, ne dissipent pas l'impression d'inconvenance que la composition nous fait éprouver malgré nous. Aussi la vogue allait-elle se porter sur un autre groupement du trio : les deux saintes sont assises côte à côte et l'Enfant debout entre les deux (2).

Dans les Pays-Bas, d'ailleurs, ce dernier sujet était populaire depuis longtemps et il avait inspiré à de très humbles artistes des

(1) P. 219-220. L'interprétation la plus répandue y voit l'illustration d'une prière jadis populaire, qui rapprochait aussi étroitement les trois personnes : *Ave gratia plena, Dominus tecum, tua gratia sit mecum, benedicta tu in mulieribus et benedicta Anna mater tua, ex qua sine peccato processisti Virgo Maria, ex te autem natus est Jesus Christus, filius Dei vivi. Amen.* — Les papes, disait-on, lui avaient attaché vingt mille jours d'indulgence.

(2) L'auteur en reproduit de beaux exemples italiens, par Sansovino, pl. 4; par Sangallo, fig. 178... Une autre solution italienne fut de placer sainte Anne debout derrière le siège de Marie (Roselli, fig. 164,...). La Sainte-Anne de Vinci est finement reproduite pl. 6.

scènes délicieuses d'intimité familiale. La Vierge essaie de retenir son fils, qui semble hésiter à la quitter, mais cède déjà, on le devine, à la séduction des raisins que lui tend sa grand'mère. Ce mouvement de l'Enfant, passant de l'une à l'autre, est parfois fort accentué dans les groupes sculptés en Belgique (1). Dans la plupart des œuvres étrangères, publiées par le P. Kleinschmidt, il se présente aux regards et aux hommages des fidèles, debout entre ses deux gardiennes affectueuses : nous allions dire qu'il pose ; chez nous, c'est un instantané.

L'humour des artistes se permet bien d'autres innocentes indiscrétions au sujet des plus saints personnages. A l'exposition de Liége, on remarquait sous la coupole de l'église Saint-Vincent quelques-uns de ces groupes; ils dataient du XVI^e siècle et étaient étroitement apparentés, à en juger par la similitude des gestes, des costumes, des sièges des deux saintes femmes. Sainte Anne portait le costume et le voile des veuves du XVI^e siècle, agrémenté parfois d'un énorme turban pour accentuer la couleur locale. Mais la mode changeait en ce moment, comme elle le fait toujours quelque peu. Aussi que constate-t-on par trois fois sur un même groupe ? La bonne aïeule, fidèle comme les personnes d'âge aux coutumes des bons vieux temps, a gardé les souliers pointus, tandis que la jeune mère a tout de suite adopté la mode nouvelle des bouts carrés (2).

L'histoire de la famille ou lignée de sainte Anne (Anna Sippe) est plus complexe et plonge ses racines en pleine terre de légende. Pour donner une interprétation plus complète de l'appellation évangélique de « frères et sœurs de Jésus », s'était formée la

(1) Un exemple caractéristique, sur un retable du musée du Cinquantenaire à Bruxelles (représentant la lignée de sainte Anne), a été publié par J. Braun, S. I. *Der christliche Altar*, Munich, t. II, 1924, pl. 333. Il provient d'Auderghem.

(2) Nous avons relevé ce détail sur un groupe provenant du musée diocésain de Liége et sur deux autres des églises de Momalle et de Chokier ; il est assez accentué pour rester parfaitement visible en photographie. L'organisateur de l'exposition, M. de Borghrave d'Altena, se plaisait à le faire remarquer aux visiteurs, afin de souligner tout ce que recèle de vie notre ancien art religieux.

tradition du *Trinubium*, du triple mariage par lequel sainte Anne aurait donné le jour à trois Marie :

Anna mater tres maritos
virtutibus insignitos
habuisse creditur,
et de tribus tres Marias
sanctitate plenissimas
peperisse legitur (1),

comme le chantent sur des modes divers d'innombrables strophes liturgiques. La première Marie épousa Alphée et fut la mère de Jacques le mineur, de Jude, Joseph et Barnabé; la seconde eut de Zébédée Jean l'évangéliste et Jacques le majeur; la troisième fut mère de Jésus. Procédé commode pour rapprocher en faisceau compact les personnages de l'Évangile, mais aussi occasion séduisante pour un peintre ami de groupements équilibrés et faciles ou de riches déploiements de costumes. Pourtant, d'après les exemples cités ou reproduits par le P. Kleinschmidt, l'aire de diffusion géographique de ce thème fut assez restreinte. L'*Anna selbdritt* est connue dans toute l'Europe; la *Lignée de Sainte Anne* ne sort guère des Pays-Bas et des régions germaniques, quoique la littérature sur le *Trinubium* ait débordé largement ce cadre. Quelques italiens s'en rapprochent, dans leurs « saintes conversations », mais avec une inspiration toute différente. La Suède la montre sur quelques retables; mais ce sont des importations, provenant d'ateliers brabançons.

De ces vastes compositions, une des plus connues et sans contredit des plus belles, est le grand triptyque de Quentin Metsys qui fait depuis 1879 l'ornement de la salle des primitifs au Musée ancien de Bruxelles (2). L'influence italienne s'y trahit partout

(1) Bréviaire d'Apt, imprimé à Lyon en 1532, d'après Kleinschmidt, p. 257. On trouverait dans le *Miroir historique* de Vincent de Beauvais, livre III, chap. VII, une autre strophe plus compliquée, mettant en vers mnémoniques toute cette généalogie.

(2) Le P. Kleinschmidt n'a pas remarqué que c'est un triptyque; un volet représente l'annonce de l'ange à Joachim, l'autre la scène moins fréquente de

dans la manière, les architectures à l'antique et les draperies souples et molles; l'inspiration profonde du sujet reste bien de chez nous. Une autre grande « famille de sainte Anne » retenait l'attention à l'exposition d'art flamand à Anvers; elle était prêtée par le musée Wallraf Richartz de Cologne (1). Moins riche en nuances délicates et en harmonies douces, elle étonnait par une composition plus compliquée et surtout par l'étalage somptueux des velours épais et des brocards. Nos musées de Bruxelles et d'Anvers en conservent d'autres de mérite, notamment de Van der Goes.

Une nombreuse bande d'enfants prend ses ébats au premier plan de ces groupes de famille. On voit s'y glisser un curieux petit personnage, dans les œuvres qui viennent des Pays-Bas ou du Nord de la Rhénanie. De taille enfantine comme Jean, Jacques ou Barnabé, il porte gravement la mitre et la crosse (2). C'est... saint Servais, évêque de Tongres et Maastricht, qu'une variante du récit légendaire rattachait à la lignée sainte, sans souci d'un hiatus de trois siècles. Petit-fils d'Éliu, la sœur d'Élisabeth, il devenait cousin au troisième degré de Jean-Baptiste, au quatrième de Jésus-Christ! Manière originale et expressive de traduire la conviction qu'on avait de l'antiquité exceptionnelle du siège épiscopal de Tongres-Maastricht. Nos vieux érudits ne s'y laissèrent d'ailleurs jamais prendre au point de soulever la question de l'apostolicité de l'Église de Liége.

Il resterait, pour achever cette revue rapide, à présenter les vies de sainte Anne et les pieux exercices en son honneur, composés ou imprimés dans nos provinces. Bornons-nous à renvoyer au catalogue provisoire dressé par le P. Charland (3). Détail

la mort de sainte Anne. Comme nous le dirons, l'œuvre fut peinte pour l'église Saint-Pierre à Louvain.

(1) Reproduit fig. 194. Les Allemands qui l'attribuent d'ordinaire à l'école de Cologne ont créé pour son auteur l'appellation de « Der jüngere Meister der heiligen Sippe ». L'artiste complique le sujet en y introduisant le mariage mystique de sainte Catherine, à laquelle fait pendant une autre vierge martyre.

(2) Un exemple, sur un retable de l'église Saint-Sauveur à Bruges, est reproduit fig. 257.

(3) *Le culte de sainte Anne en Occident, seconde période*, p. 190-193.

curieux : ces publications se suivent de très près au début de l'imprimerie, car on relève neuf incunables belges sur sainte Anne, de 1485 à 1498, tandis que le XVI^e siècle marquera un temps d'arrêt. Les écrits les plus anciens dépendent pour une large part des centres spirituels de Cologne, si influents à cette époque (1).

Causes de cette popularité.

Des facteurs nombreux, d'ordre très divers, ont favorisé chez nous la diffusion du culte de sainte Anne et contribué à vulgariser son image. Il est à peine besoin d'indiquer d'abord l'attirance toute spéciale qu'assure à la sainte son degré de parenté avec le Sauveur. *Avia Christi*, *Mutter Anna*, ces épithètes suggèrent tout un monde de tendresse familière, où les dévots pénètrent avec délices. Qui ne voit quel aliment l'art, la piété, la littérature populaires trouveront ici pour les effusions sentimentales dont ils sont friands :

Coeli cohors Annam laudet
Nam in coelis Anna gaudet
Et rogare bene audet
Natam et nepotulum (2)

Les relations d'Anne avec Marie fourniront un autre motif, d'ordre doctrinal celui-ci. Nous avons dit quels liens étroits unissaient à l'Immaculée Conception les anciennes représentations de la légende de Joachim et d'Anne. Ces liens existent d'une façon plus générale entre les deux dévotions et ces églises l'avaient bien compris, qui fêtèrent longtemps la Sainte-Anne le 9 décembre (3). La croyance au glorieux privilège de Marie progressait dans le peuple chrétien : il était naturel que l'attention

(1) Notons à ce sujet que Pierre Dorland, auteur d'une vie de sainte Anne, cité par Kleinschmidt p. 253, n'était point carme mais chartreux à Cologne ; il nous appartient à certain titre, étant né à Diest ; la traduction latine imprimée à Paris en 1519 (*Vita beatae Annae*) est de l'humaniste gantois Badius.

(2) Séquence du XV^e siècle, mise en épigraphe par Kleinschmidt.

(3) Par exemple en Suède, dont les usages liturgiques présentent tant de particularités suggestives. Cf. Kleinschmidt, p. 137-138. Ce fut la date primitive de la fête à Constantinople.

s'attardât sur sa mère. Elle fut d'ailleurs stimulée un moment par un problème des plus aigus. Une objection insoluble semblait s'opposer à la doctrine de l'Immaculée pour les écoles qui liaient la transmission du péché originel à la délectation de l'acte générateur: comment Marie pouvait-elle éviter toute tache sans une conception miraculeuse ? L'effort malhabile vers la solution fit croître un rameau de plus sur l'arbre touffu des légendes, enrichit d'un geste expressif le répertoire des artistes. Le trait pictural survivra à l'imagination qui l'avait fait naître. Les docteurs auront rejeté depuis longtemps la fable de la conception de Marie lors du baiser des deux époux, que les peintres figureront encore l'ange qui rapproche les têtes de Joachim et d'Anne devant la porte dorée (1).

Le parallélisme qui dure longtemps entre les deux dévotions a des conséquences d'une portée plus grande. Parmi les ordres religieux, ceux-là se feront en règle générale les apôtres zélés de sainte Anne qui défendent avec ardeur l'Immaculée Conception. C'est pourquoi nous trouvons les frères mineurs au premier rang pour la propagation du culte de la mère de Marie. Il y a des coïncidences curieuses, où l'on a peine à ne voir qu'un effet du hasard : c'est un franciscain, devenu le pape Sixte IV, qui fit franchir au culte le pas le plus décisif, en inscrivant la fête au calendrier romain (1481). Mais celle-ci fut mise en péril trois quarts de siècle plus tard et même momentanément retirée des livres liturgiques : ce fut lors de la réforme du bréviaire et du missel par saint Pie V, membre du plus connu des ordres qui n'adhéraient pas à la croyance à l'Immaculée (2). Dès lors, on ne s'étonnera plus de cette constatation répétée : là où les frères mineurs prospèrent, sainte Anne se trouve en grand honneur.

(1) Mâle. *L'art religieux du XIII^e siècle*, p. 238; mais le texte de saint Bernard qu'il cite ne prouverait pas que cette étrange opinion était déjà défendue à ce moment (Migne, *P. L.*, t. 182, col. 335-336). Molanus croit devoir encore la repousser : *De historia SS. Imaginum*, édit. Paquot, Louvain, 1771, p. 393. — Kleinschmidt, fig. 132 et 133.

(2) Kleinschmidt, p. 135. L'auteur reconnaît d'ailleurs que la mesure de S. Pie V était d'abord inspirée par un autre principe : le désir de ramener la liturgie à plus de simplicité; mais il n'en trouve pas le fait moins significatif.

Mais au moyen âge, les saints sont avant tout des intercesseurs, des *patrons* (1); un des traits principaux qui donneront à l'iconographie religieuse des XIVe-XVe siècles sa physionomie propre sera même la multiplication, la spécialisation de ces patronages. Celui qu'exerce sainte Anne lui donne un rang spécial parmi les auxiliateurs, en lui réservant les supplications anxieuses d'une part énorme de l'humanité. Elle n'avait eu qu'à un âge avancé la fille qui devait faire sa gloire (2) et le miracle avait eu part dans cette naissance : c'est à elle que recourent celles qui demandent au ciel la bénédiction de la maternité et toutes celles que l'approche d'une naissance inquiète pour leur sort et pour celui de l'attendu. Les pèlerinages se spécialiseront même dans ce sens. A l'autel de sainte Anne en l'église de la Chapelle à Bruxelles, venaient les mères enceintes, demandant « qu'elle fasse naître de beaux fils »; à son autel à Saint-Nicolas de Gand et à la chapelle de Bottelaere (près de Gand), d'autres imploraient la fin de leur stérilité. Ce pèlerinage de Bottelaere, fréquenté jusqu'à nos jours, connut autrefois une vogue européenne, s'il faut en croire un texte souvent cité : au XVe siècle, assure Mélanchton, on y venait du fond de la Hongrie (3).

Des vœux étaient faits à la puissante protectrice par celles qu'effrayait la proximité de l'heure attendue et redoutée. Qui dira à quelles humbles détresses sont dues maintes chapelles de sainte Anne au bord d'un chemin, maintes statues dans nos églises. D'un de ces vœux, nous avons gardé les détails pittoresques. En 1357, Yolande de Flandre, comtesse de Bar, dame de Cassel, Dunkerque et autres lieux, avait promis à Madame

(1) Mâle, *L'art religieux du XIIIe siècle en France*, p. 271. On voudrait citer tout le beau passage où M. Mâle montre ce qu'a de profondément touchant ce besoin passionné d'appui, de guérison, de salut, s'adressant aux saints, dans l'ignorance où l'on était de toute chose.

(2) Une autre trace en est restée dans le folklore et le langage populaire, adressant à sainte Anne une autre catégorie de clientes que celles dont nous parlons : entrer dans la garde-robe de sainte Anne (avoir passé la trentaine sans trouver mari) ne se dit plus guère en français, mais reste usuel dans les langues germaniques : in Sint Anna's schapraai zitten.

(3) « Ungari ante aliquot annos currebant in Belgium ad sanctam Annam », dans *Corpus reformatorum*, t. XXIV, p. 597. Kleinschmidt, p. 309.

sainte Anne, de lui offrir en son église, si tout se passait selon ses espérances, une statue d'argent massif, du poids de l'enfant attendu, « à prendre au jour où l'on ferait ouvrer icelle image ». Le petit comte Robert vint-il au monde trop bien portant, ou tarda-t-on à s'acquitter de la promesse ? Le jour où on le pesa afin de passer la commande, on s'aperçut qu'il y faudrait 180 marcs d'argent (quatre kilogrammes et demi), sans parler des six cents petits florins exigés par l'orfèvre pour le travail. Une pareille dépense était-elle raisonnable, étant donné le danger qu'à la prochaine guerre un seigneur voisin ne fit enlever la statue pour la monnayer ? On demanda commutation du vœu au pape d'Avignon. Par lettres du 16 juin 1358, le cardinal degli Atti, délégué par Innocent VI, autorisa la comtesse à employer la somme prévue en fondations pieuses moins sujettes à périr; elle devait cependant faire exécuter une statuette de dix marcs d'argent, en mémoire du vœu primitif (1).

Le patronage des saints s'organisa à titre d'institution durable dans les confréries et les corporations. Les corps de métiers qui choisirent sainte Anne pour leur protectrice titulaire, qui chômèrent sa fête et parfois même fêtèrent les mardis en son honneur, varient d'une ville à l'autre; ils présentent une telle variété : dentellières, fripiers, couteliers, orfèvres, juristes,... qu'il faut sans doute voir dans beaucoup de ces choix l'effet d'influences locales plutôt qu'un rapport à la vie de la sainte. La subtilité de nos pères savait pourtant trouver des raisonnements inattendus : les « scriniers » ou ébénistes, par exemple, n'étaient-ils point fondés à se recommander d'elle, qui avait produit le premier tabernacle (2) ?

Par les œuvres qu'elles firent exécuter, confréries et corporations ont joué dans notre histoire artistique un rôle capital (3).

(1) D'après Charland, *op. cit.*, p. 163, qui l'emprunte à P. De Smyttere, *Essai historique sur Yolande de Flandre, comtesse de Bar*, Lille, 1877, p. 156.

(2) Le « chef-d'œuvre » exigé pour la maîtrise en la corporation était un tabernacle. En 1748 encore, les méreaux des ébénistes de Paris portaient l'effigie de la sainte avec la devise : « Sic fingit tabernaculum Deo ».

(3) Cf. Mâle. *L'art religieux à la fin du moyen âge*, 2e édit., p. 173-184. — D'après le même auteur, p. 197, les confréries de mères chrétiennes, sous le

Pour orner l'autel de leur patron, les plus riches s'adressèrent aux maîtres en vogue : Memling, Bouts, Metsys, Rubens travaillèrent pour elles. Celles de sainte Anne ne durent pas faire exception et l'on peut regretter que la sagacité du P. Kleinschmidt ne se soit pas exercée sur ce point : que de liens il eût pu trouver entre les confréries dont il esquisse l'histoire et les œuvres qu'il nous présente. On ferait des découvertes instructives et touchantes en recherchant dans les archives locales l'*ubi* primitif des tableaux pieux dépaysés dans nos musées profanes. Le zèle éclairé des maîtres de confréries, l'émulation entre les confrères de deux chapelles voisines de la même église a parfois suscité toute une suite de chefs-d'œuvre. La collégiale Saint-Pierre de Louvain connut cette heureuse fortune. La confrérie de sainte Anne, qui y posséda longtemps sa chapelle, ne put sans doute pas rivaliser avec la puissante confrérie du Saint-Sacrement, une des plus étonnamment fécondes des Pays-Bas, que soutenaient au besoin les deniers communaux (1). Mais ce fut elle qui en 1508 put commander à Quentin Metsys le grand triptyque de la *Lignée de sainte Anne*, aujourd'hui au Musée de Bruxelles; il faut probablement lui attribuer aussi deux statues de l'*Anna selbdritt*, l'une en pierre polychromée qu'on peut voir dans une chapelle du chœur, l'autre exécutée en argent battu par Jan van den Walporte en 1439, que garde le trésor (2). L'effort tenace et généreux des artisans et des bourgeois, enrichissant notre patrimoine religieux, est une belle page d'histoire locale.

La Réforme porta à la dévotion à sainte Anne des coups très durs. Les traditions parasites qui s'étaient attachées au vieux tronc offraient prise facile aux railleries des protestants : on sait

vocable de sainte Anne, ont popularisé en France le groupe de « l'éducation de la Vierge » (à laquelle sainte Anne apprend à lire). Ce groupe, fréquent aussi en Espagne, se retrouve en Belgique, mais moins souvent.

(1) La ville aida la confrérie en 1486, pour la commande du triptyque célèbre de Th. Bouts, *La dernière Cène*. A la même confrérie sont encore dus, entre autres, la grande tapisserie du miracle d'Herkenbald (aujourd'hui au Cinquantenaire) et un banc de communion en marbre blanc.

(2) Van Even. *Louvain dans le passé et le présent*, p. 518.

la place énorme que le *Trinubium Annae* tient dans la littérature polémique de l'époque. Faut-il s'étonner si les catholiques laissent passer au second plan des questions aussi vulnérables et qui n'étaient pas essentielles ? En quelques années, dans tous les pays où domine le souci de la lutte avec l'hérésie, l'âge d'or de la dévotion à sainte Anne est bien fini. D'ailleurs des saints nouveaux, ceux des luttes de la Contre-réforme, commencent à attirer les hommages des fidèles (1). Qu'on examine l'abondante production de gravures pieuses des Pays-Bas aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles, plus représentatives de la piété du temps que les tableaux d'autel, on y mesurera la régression rapide des sujets que nous venons d'étudier. Dans l'œuvre des Wiercx, par exemple, c'est à peine si sainte Anne figure trois ou quatre fois, et uniquement dans les séries de la Vie de la Vierge et de l'Enfance de Jésus.

Ce n'est point cependant sur une impression de déclin que se ferme le livre du P. Kleinschmidt. Le terrain perdu dans les pays du Nord, la dévotion à sainte Anne le regagne sous d'autres cieux. Le pèlerinage de Sainte-Anne d'Auray s'est ouvert en 1625 : l'émigration le fait bientôt provigner au Canada avec Sainte-Anne de Beaupré (1661). Dans la péninsule hispanique, à l'abri de l'hérésie, le culte de la mère de Marie garde plus longtemps son éclat : il pourra ainsi se répandre dans l'Amérique latine. Plus près de nous, sainte Anne est devenue populaire dans les missions des Indes et de la Chine. Dans nos vieux pays eux-mêmes, où elle a perdu sa position souveraine et presque unique, la dévotion à l'aïeule du Christ a gardé des restes trop vivaces pour n'appartenir qu'à l'archéologie. En nous racontant leur passé, le beau livre du P. Kleinschmidt nous en fait apprécier toute la valeur.

E. LAMALLE, S. I.

(1) La chapelle de sainte Anne à Saint-Pierre de Louvain (la première à droite en entrant par les longs escaliers) est bientôt consacrée à saint Charles Borromée : un exemple entre cent de ce glissement significatif.

Actes du Saint-Siège

S. CONGRÉGATION DU SAINT-OFFICE

Décret sur l' « éducation sexuelle » et sur l' « eugénique ». (Décret du 18-21 mars 1931. *A. A. S.*, XXIII, 1931, p. 118).

In Congregatione generali Sancti Officii habita feria IV, die 18 Martii 1931, propositis dubiis quae sequuntur :

I. An probari queat methodus, quam vocant, « educationis sexualis » vel etiam « initiationis sexualis » ?

II. Quid sentiendum de theoria sic dicta « eugenica », sive « positiva » sive « negativa », deque indicatis ab ea mediis ad humanam progeniem in melius provehendam, posthabitis legibus seu naturalibus, seu divinis, seu ecclesiasticis ad matrimonium singulorumque iura spectantibus ?

Emi ac Revmi DD. Cardinales fidei morumque integritati tuendae praepositi, re diligenti examine discussa praehabitoque Revmorum Patrum Consultorum suffragio, respondendum decreverunt :

Ad I. *Negative :* et servandam omnino in educatione iuventutis methodum ab Ecclesia sanctisque viris hactenus adhibitam et a Ssmo Domino Nostro in Encyclicis Litteris « De christiana iuventae educatione » datis sub die 31 Decembris 1929 commendatam. Curandam scilicet imprimis plenam, firmam, nunquam intermissam iuventae utriusque sexus religiosam institutionem; excitanda in ea angelicae virtutis aestimationem, desiderium, amorem; eique summopere inculcandum ut instet orationi, Sacramentis Poenitentiae et Ssmae Eucharistiae sit assidua, Beatam Virginem sanctae puritatis Matrem filiali devotione prosequatur eiusque protectioni totam se committat; periculosas lectiones, obscoena spectacula, improborum conversationem et quaslibet peccandi occasiones sedulo devitet.

Proinde nullo modo probari possunt quae ad novae methodi propugnationem, postremis hisce praesertim temporibus, etiam a nonnullis catholicis auctoribus, scripta sunt et in lucem edita.

Ad II. Eam esse omnino improbandam et habendam pro falsa et damnata, ut in Encyclicis Litteris de matrimonio christiano « Casti Connubii » datis sub die 31 Decembris 1930.

Hanc autem Emorum Patrum resolutionem Ssmus Dominus

Noster Pius divina Providentia Pp. XI sequenti feria V die 19 eiusdem mensis et anni, in solita audientia R. P. D. Adsessori impertita, plane approbare et confirmare dignatus est eamque publici iuris faciendam mandavit.

Datum Romae, ex aedibus Sancti Officii, die 21 Martii 1931.

A. SUBRIZI, *Supremae S. Congr. S. Officii Notarius.*

La portée exacte de la réprobation prononcée par le Saint-Office s'éclaire singulièrement, si on la rapproche de l'enseignement donné par S. S. Pie XI dans l'Encyclique *Rappresentanti in terra* sur l'éducation chrétienne de la jeunesse (31 décembre 1929) (1).

Le décret blâme une *méthode* d'éducation, « que l'on appelle méthode d'éducation sexuelle ou même d'initiation sexuelle ».

Or nous trouvons dans l'Encyclique l'explication de cette méthode, dont le pape blâme à la fois les prétentions et le vocable. Ses promoteurs « se figurent faussement pouvoir prémunir la jeunesse contre les périls des sens *uniquement* par des moyens naturels, tels que cette *initiation téméraire* et cette *instruction préventive* donnée *à tous indistinctement*, et même *publiquement*, ou, ce qui est pire encore, cette manière d'*exposer* les jeunes gens, pour un temps, *aux occasions*, afin, dit-on, de les familiariser avec elles et de les endurcir contre leurs dangers » (2).

Une lecture attentive de ces quelques lignes nous montre l'objet précis de la réprobation : 1° l'importance exagérée donnée à l'initiation sexuelle dans l'éducation de la pureté; 2° le mode d'initiation : téméraire, général, public; 3° une erreur de tactique qui expose au mal pour en préserver.

Il faut rattacher à cette erreur la coéducation des sexes, réprouvée par le Saint-Père dans le paragraphe suivant de l'Encyclique.

Le Souverain Pontife indique lui-même la source de ces déviations en matière d'éducation. C'est une confiance exagérée dans l'influence de la connaissance intellectuelle. On s'imagine à tort qu'une révélation hâtive et totale des fonctions et de l'instinct sexuels suffira à apaiser la curiosité des jeunes gens et à les prémunir contre les entraînements des sens. C'est méconnaître absolument la nature de la passsion, la source et le caractère des curiosités relatives à l'activité sexuelle, l'influence prépondérante des habitudes morales,

(1) *A. A. S.*, XXI, 1929, p. 723-762. — *N. R. Th.*, 1930, p. 298 et suiv.
(2) Cfr *N. R. Th.*, 1930, p. 224 et suiv. — C'est nous qui soulignons.

la nécessité absolue des secours surnaturels pour garder intacte la pureté. « Les leçons de l'expérience montrent, nous dit le Saint-Père, que, spécialement chez les jeunes gens, les fautes contre les bonnes mœurs sont moins un effet de l'ignorance intellectuelle que surtout de la faiblesse de la volonté, exposée aux occasions et privée des secours de la grâce » (1).

Les méthodes traditionnelles d'éducation chrétienne attachent au contraire une importance souveraine à la formation religieuse de la jeunesse, à l'estime profonde de la pureté, à l'emploi des moyens proprement surnaturels (prière, fréquentation des sacrements, dévotion à la Sainte Vierge) et à la fuite des occasions. Le Saint-Office déclare qu'il ne faut point s'en écarter, pour se mettre à la remorque des méthodes nouvelles. Il affirme que des auteurs catholiques n'ont pas su éviter cette erreur. Puisqu'il ne précise pas, nous nous garderons bien de jeter le discrédit sur tel ou tel écrivain qui pourrait paraître insister trop sur le rôle bienfaisant de l'initiation.

Est-ce à dire que la suprême Congrégation condamne tout ce qui a été écrit en faveur d'une certaine initiation sexuelle ? Evidemment non! Le Saint-Père reconnaît qu'elle a aussi sa place dans l'éducation. Mais elle doit être *individuelle*, se faire *en temps opportun*, *par ceux qui ont grâce d'état* pour la donner, et *avec les précautions* nécessaires (2).

L'initiation collective et publique est condamnée par tous les éducateurs catholiques. S'adressant forcément à un public d'instruction et d'éducation variées, elle sera nécessairement inadaptée et saura faire ses blessures incurables à certaines âmes d'adolescents. Il sera également impossible qu'elle ne soit pas précédée et surtout suivie de conversations souvent très déplacées. Enfin elle ne pourra garder la mesure qui s'impose en cette si délicate matière.

Pour atteindre son but, qui est de préserver la pureté et de la fortifier, l'initiation doit se faire *en temps opportun*. C'est dire qu'on ne peut fixer un âge uniforme, même si quelques conseils généraux s'adaptent presque toujours à l'enfance, à la puberté, à l'entrée à l'atelier, à l'université ou dans le monde. Le tempérament de l'enfant, son milieu surtout fournissent ici des indications très importantes. Plus il est exposé, plus il importe de prévoir le moment

(1) *N. R. Th.*, 1930, p. 324. — (2) Cf. *N. R. Th.*, 1931, p. 324.

où une initiation s'imposera pour compléter l'éducation de sa pureté et pour écarter les dangers des révélations coupables.

Dire qu'elle doit se faire en temps opportun, c'est encore affirmer que l'initiation doit être soigneusement *graduée*. Pendant plusieurs années, il suffit à l'enfant de savoir que sa mère l'a porté. Sur l'opportunité de ces révélations graduées, il n'y a guère de controverse entre les éducateurs chrétiens.

Ils sont également presque unanimes à assigner aux *parents* ce rôle si délicat. La mère, à qui pendant les premières années surtout rien ne devrait échapper des sentiments de son enfant, est seule à même de distinguer le moment le plus opportun pour intervenir. Souvent aussi elle pourra indiquer au père quand le temps est venu de compléter auprès des garçons les connaissances déjà acquises. Mais on se plaint généralement que la plupart des parents ne sachent pas s'acquitter de cette tâche si importante. Dans ce cas un bon directeur de conscience pourra, vis-à-vis des garçons, remplir le rôle du père. Qu'il n'oublie pas, cependant, que, si son caractère sacerdotal lui assure une autorité toute particulière, il lui impose également une délicatesse souveraine. Il se gardera d'entrer dans des détails qui blesseraient la pudeur de l'enfant.

Depuis une trentaine d'années, le nombre des livres écrits sur cette matière, même par des catholiques, est considérable (1). On y remarque une crainte croissante des maux auxquels expose une initiation tardive ou corruptrice. Ce danger est indéniable, surtout dans nos grandes villes. Il faudrait toutefois se garder d'attacher à l'initiation une influence exagérée sur la préservation de la pureté. Si l'âme de l'enfant n'a pas été préparée par une éducation foncièrement chrétienne, si elle n'est point mise à l'abri des occasions du péché et fortifiée par la réception fréquente des sacrements, cette connaissance de ce qu'on est convenu d'appeler les mystères de la vie ne fera que nourrir le désir d'une connaissance plus complète et puisée dans l'expérience. Au contraire, des adolescents pieux et vraiment purs, *quand ils ont du caractère*, se défendent souvent avec un entier succès, non seulement contre les sollicitations de la passion, mais aussi contre toute tentative de corruption par la parole ou par l'action.

Il est à peine besoin de dire que la réprobation du Saint-Office vise

(1) Cf. J. DE LARDELLEC, *Les livres sur l'éducation de la pureté*, Paris, 1930.

uniquement des méthodes naturalistes ou imprudentes d'éducation qui se répandent trop aujourd'hui. L'enseignement commun donné à des éducateurs, à des séminaristes, à des laïcs ou à des religieux voués aux soins des malades est en dehors du champ de la condamnation.

La seconde réponse du Saint-Office se comprend d'elle-même, puisqu'elle réprouve des théories et des pratiques contraires aux lois divines ou à celles de l'Église. L'eugénique, comme science, est pleinement justifiée dans toute la mesure où elle cherche par des moyens légitimes à améliorer les conditions dans lesquelles se fait la propagation de la race humaine. Certains empêchements de mariage sont, en partie du moins, motivés par des considérations de ce genre, par exemple l'empêchement de consanguinité en ligne collatérale aux degrés les plus proches. Des considérations d'ordre individuel ou social devraient faire déconseiller le mariage à ceux qui s'exposent à procréer des enfants gravement tarés.

Malheureusement la plupart des promoteurs de la science eugénique sont entièrement dépourvus de principes religieux. De là suit presque toujours chez eux l'absence de principes sur la valeur *absolue* de la vie humaine et sur la malice *intrinsèque* de certains actes en contradiction avec la loi morale. On s'explique dès lors qu'ils mettent l'eugénique, c'est-à-dire l'amélioration de la race au dessus de tout et ne reculent point, pour la procurer, devant des moyens absolument condamnés par la morale naturelle. S. S. Pie XI en mentionne plusieurs dans l'Encyclique *Casti Connubii* (1). C'est d'abord l'interdiction absolue du mariage à ceux qui, d'après les lois de l'hérédité, paraissent devoir engendrer des enfants défectueux. A cet eugénisme *négatif* s'ajoutent des mesures *positives* de protection, comme la stérilisation obligatoire des faibles d'esprit, de certains malades et des criminels tarés ou la propagation des remèdes anticonceptionnels.

L'État ne peut créer d'empêchement de mariage pour les baptisés ; chez tous les citoyens il doit respecter le droit naturel à fonder un foyer, quand l'union matrimoniale n'est point certainement et purement contraire aux lois morales. Il ne possède aucun pouvoir direct sur l'intégrité physique de ses sujets et ne peut les mutiler uniquement pour éviter certains inconvénients d'ordre social.

Il était opportun que le pape rappelât ces grands principes, car des catholiques, même instruits, sont parfois enclins à approuver pour

(1) *N. R. Th.*, 1931, p. 159.

des motifs d'ordre social des pratiques intrinsèquement mauvaises. Comme si la fin pouvait jamais justifier les moyens.

Peut-être n'est-il pas inutile de rappeler que l'attitude des catholiques et du clergé vis-à-vis du mouvement eugénique ne devrait pas être purement négative. Même dans les sociétés fondées par des incroyants on est souvent disposé à admettre sincèrement le concours de prêtres ou de laïcs qui, par leurs connaissances et leur influence, peuvent contribuer au succès de cette œuvre sociale. Si la société ne poursuit pas directement l'application de mesures condamnables, il est possible, dans certaines circonstances, que des catholiques fassent œuvre utile en y collaborant ou en y exerçant leur influence. Par leurs conseils et leur activité, ils empêcheront souvent des décisions très dommageables au point de vue moral. L'expérience en a été faite plusieurs fois en Belgique. J. CREUSEN, S. I.

S. CONGRÉGATION DES SACREMENTS

Enquête à faire sur les candidats aux ordres sacrés avant leur ordination. (Instruction du 27 décembre 1930. — *A. A. S.*, XXIII, 1931, p. 120). — INSTRUCTIO AD RRMOS LOCORUM ORDINARIOS DE SCRUTINIO ALUMNORUM PERAGENDO ANTEQUAM AD ORDINES PROMOVEANTUR.

§ 1. — *De Ordinariorum munere sedulo scrutandi mores candidatorum ante Ordinationem.*

1. Quam ingens Ecclesiae atque animarum saluti detrimentum inferant qui, divina destituti vocatione, sacerdotale ministerium inire praesumunt, angelicis ipsis humeris formidandum, neminem profecto fugit. Unde qui a Spiritu Sancto sunt positi regere Ecclesiam Dei, ad plurima atque ingentia avertenda mala ab ipsa Ecclesia atque a christifidelibus, sedulissimam adhibeant curam oportet, ne tanti ministerii aditus illis pateat, quibus, ob defectum sacerdotalis vocationis, aptandum est illud Christi Domini : « Amen, amen dico vobis : qui non intrat per ostium in ovile ovium sed ascendit aliunde, ille fur est et latro » (Ioann., X, 1).

Haec Sacra Congregatio de Disciplina Sacramentorum, quae vi can. 249 § 3 competens est in causis, quibus agitur de nullitate sacrae Ordinationis aut onerum eidem adnexorum, in iisdem agitandis, rem, ut plurimum, esse animadvertit de sacerdotibus

querelam moventibus adversus sacram Ordinationem, qui, etsi probare non valeant se vi aut gravi metu fuisse adactos ad sacros Ordines suscipiendos, tamen ex iis quae in actis deducuntur, aperte ostendunt, se fuisse praepostero modo in sacram militiam adlectos, seu non satis fuisse exploratam vocationem, nec libera et spontanea voluntate sacros Ordines suscepisse. Quod grave incommodum ut penitus removeatur eadem Sacra Congregatio ea instanter recolere satagit, quae S. Paulus ad Timotheum scribens commendabat : « Manus cito nemini imposueris, neque communicaveris peccatis alienis » (V, 22), quaeque relata sunt atque fusius explicata in Codice iuris canonici : « Episcopus sacros Ordines nemini conferat, nisi ex positivis argumentis moraliter certus sit de eius canonica idoneitate : secus non solum gravissime peccat, sed etiam periculo se committit alienis communicandi peccatis » (can. 973, § 3).

2. In primis itaque Episcopus rationem habere debet eorum, quae vigens ius de Seminariorum disciplina constituit, necnon ceterarum normarum, quas ad nostra usque tempora Sacrae Congregationi de Seminariis et Studiorum Universitatibus ad rem praestituere placuit, uti Seminariorum alumni, iis qualitatibus se ornatos exhibeant, quae ad rite, sancte ac fructuose ministerium sacerdotale exercendum hodie requiruntur. His praeterea sunt accensenda quae ius canonicum praescribit quaeque respiciunt, praeter irregularitates, impedimenta quoad sacros Ordines suscipiendos, uti in cann. 983-987 cautum est, ceteraque, quae can. 973 in subiecto sacrae Ordinationis exigit.

3. Quae ut probe exsecutioni demandentur, Episcopus seu Ordinarius in perscrutandis moribus eorum qui adscribi petunt sacrae militiae, prae oculis habeat oportet, maxime interesse ut a limine eiiciantur, seu ne ad tonsuram et minores Ordines admittantur ii, qui sacerdotio fungendo non sint apti, seu a Deo non sint vocati. Nam sacri Ordines, iuxta sacrorum canonum praescriptum, sub finem curriculi studiorum conferuntur : sed « turpius eiicitur, quam non admittitur hospes » : videlicet nemo nescit quam sit grave et difficile negotium, iuvenem dimittere quum paene absolverit studia theologica, nedum ob iam progressam aetatem, quocirca non facilis patet via ad aliud capessendum vitae et studiorum institutum, sed etiam ob humanarum relationum respectum, praecipue cum consanguineis et amicis, qui soliti sunt culpae, seu levitati ingenii, vertere huiusmodi

mutationes in vitae ratione, unde fit ut nullus non moveatur lapis ut ultra procedat qui eatenus progressus est.

4. Praeterea, prouti eruitur ex processibus apud H. S. C. agitatis de nullitate sacrae Ordinationis aut adnexarum obligationum, scrutatores bene perspectas habere debent rationes, quae passim adducuntur ab asserentibus, se veram voluntatem non habuisse recipiendi sacram Ordinationem, aut saltem se submittendi gravibus sacrae Ordinationi adnexis obligationibus. Hae rationes sunt aliae ipsis assertoribus *intimae* seu *intrinsecae*, veluti cupiditas commodiori clericali vitae, uti vulgaris opinio est, indulgendi, honores aucupandi, lucra sibi facile comparandi, effugiendi (et haec est hodie communissima ratio) manuum laborem, — ne cogantur fodere, seu agros excolere cum parentibus et fratribus, aut aliam similem vitae rationem prosequi; — vel fruendi privilegiis clericalibus, et potissimum exemptione a servitio militari, aut a foro saeculari; vel saltem cum clericali statu altiorem gradum, etiam civiliter aestimatum, consequendi. *Extrinseca* ratio ipsi postulanti et veluti *classica* in his causis, est metus gravis, sive absolutus sive relativus, uti est metus reverentialis; utraque autem species metus est perspectissime a canonica iurisprudentia explanata.

Itaque haec Sacra Congregatio, quo facilius Rmi locorum Ordinarii praescriptis sacrorum canonum obtemperare valeant, sequentes tradit normas, respicientes scilicet methodum scrutationum, fontesque determinans unde veritas hauriri possit. Sed mens non est Sacrae Congregationi, ut omnes et singulae inquisitiones in singulis casibus absolute peragantur, cum non semel ex his nonnullae supervacaneae sint, aut non possibiles; sed ut ea colligantur, quae de moribus ordinandorum cognosci et explorata esse debent, antequam ad sacram Ordinationem tuto procedi possit.

5. Acta, quae in huiusmodi perscrutationibus conficiuntur, asservanda erunt sub secreto in Curiae tabulario.

§ 2. — *De scrutinio ante collationem primae tonsurae et minorum Ordinum faciendo.*

1. Appropinquante tempore, quo candidati erunt primam tonsuram et Ordines minores recepturi, scriptam ipsi exhibeant, duos saltem ante menses, moderatori Seminarii petitionem, sua manu exaratam et subscriptam, qua candide significent, se libera omnino voluntate

atque spontanea, primam tonsuram et postea Ordines minores postulare.

2. Eiusmodi petitio, cui attestatio addenda erit de suscepto Baptismate et de recepto Confirmationis sacramento, ab eodem Seminarii moderatore, una cum sua personali informatione de oratoris idoneitate ad clericalem statum, Excmo Episcopo exhibebitur, qui nisi, attenta eiusdem moderatoris informatione habitisque forte prae oculis aliis notitiis sibi certo cognitis, dictam petitionem a limine reiiciendam esse existimaverit, normas de quibus infra observabit.

3. Quod si agatur de alumnis in regionalibus Seminariis vel in ecclesiasticis collegiis, tum italicis tum exteris, praesertim huius Almae Urbis, degentibus, horum moderator, nisi habitualiter peculiare mandatum inquirendi iuxta sequentes normas de eiusmodi petitionibus ab Episcopis alumnorum, attenta locorum distantia, habuerit, petitionem pariter ab ipsis alumnis sibi traditam, proprio eorum Episcopo, sua informatione munitam, mittendam curabit.

4. Ordinarius, in utroque casu, uti par est, ipsam petitionem ad eumdem Seminarii moderatorem remittet, cum mandato inquirendi eius nomine et auctoritate de idoneitate et qualitatibus oratoris, pro tempore quo ipse in Seminario fuit.

Si forte desit Seminarii Moderator et alius eius vices gerat, aut Seminarii Moderatorem non eum esse, qui in casu utilem inquisitionem peragere valeat, censeat Ordinarius, hic mandatum inquirendi alii deferat.

5. Seminarii moderator, diligentissime notitiam de promovendis exquirere curabit ab alumnorum praefectis, praecipue si isti sacerdotali dignitate exornentur, tum etiam ab iis qui in Seminario doctorum gerunt munus, ipsosque non solum seorsum audiet, sed etiam insimul convocatos, de singularibus nempe vocationis signis, uti sunt pietas, modestia, castitas, de propensione ad sacras functiones, de studiorum profectu, de bonis moribus, ad quod inservire poterunt interrogatoria, congrua congruis referendo, quae in appendice habentur, iuxta Mod. II et III.

Quia in Seminariis dioecesanis coetus adesse debet deputatorum pro disciplina tuenda ad normam can. 1359, hi etiam, si de personis edocti sint, percontandi erunt in scrutiniis faciendis.

Quum Seminarii moderator Episcopo remittit notitias a se collectas illius mandato, suum pandat iudicium seu opinionem suam manifestet

exinde habitam de candidati moribus et ingenio. Huiusmodi iudicium non parvi ponderis profecto erit: siquidem praesumitur, moderatorem, prae ceteris, de alumnis rectum iudicium fore laturum.

6. Ad rem autem intimius in singulis casibus perscrutandam, Episcopus, alumnorum, eorumque familiae parocho praeterea mandabit sedulo exquirere non modo de vocationis signis promovendorum, deque eorumdem virtutibus, seu pietate, sed etiam de anteacta ipsorum vitae ratione et de praesenti; ac maxime percontabitur quomodo sese gesserint feriarum tempore, an videlicet quamdam animi levitatem ostenderint, vel profanis rebus indulserint; et quaenam sit publica ipsorum fama (Mod. II). Insuper num candidatorum parentes bona gaudeant existimatione, et quae sint rei familiaris rationes; num lucri seu quaestus causa, eos reluctantes importunis suasionibus, precibus vel minis, vel alio modo impellant ad sacerdotium ineundum, pertimescentes scilicet aliquod familiae obventurum damnum, sacra Ordinatione posthabita. Quod si haec incitamenta aut inconvenientia sint manifesta, vel prudens de iisdem adsit dubium, Ordinarius omnibus viribus ut ab incepto desistant ipsis suaviter suadebit, vel, si casus ferat, fortiter eosdem moneat parentes de poena excommunicationis ipso facto incurrenda, ab Ecclesia contra quocumque modo cogentes ad suscipiendos sacros Ordines statuta (can. 2352).

7. Quod si parochus consanguinitate vel affinitate sit cum promovendo coniunctus, Episcopus ab alio paracho aut sacerdote in loco commorante notitias sumere curabit; idque praecipue quum aliquis sacros Ordines, antequam canonicae perficiantur publicationes, vel iisdem legitime dispensatis vi can. 998, erit suscepturus. Non parum etiam proderit ad praecavenda mala, quae ex sacrae Ordinationis oneribus temere susceptis oriri solent, inquirere, num aliquod abnorme ex parentibus in candidatum manavisse coniici aut suspicari fas sit, ac praecipue num corporis habitus ad libidinem sit proclivis, quod atavismum sapiat (Mod. II). Hanc inquisitionem quisquis Episcopus peragere curet pro suis subditis.

8. Praeterea Episcopus a Seminarii moderatore et ab huius gerente vices, seorsim auditis, quid de candidatis sincera fide sentiant, si fieri potest, expetat: quod quidem erit peragendum post iam acceptas notitias de ipsius mandato ab eodem moderatore collectas.

Aliae etiam personae sive ecclesiasticae sive saeculares probitate

insignes, quae peculiares notitias de promovendis praebere possint, iuxta Mod. III interrogandae erunt, si eas interrogare, ex rerum et personarum circumstantiis, opportunum ducat Ordinarius, praecipue quum aliquid supersit dubii de moribus et canonica promovendi idoneitate.

9. Nec satis; nam penitius candidatorum animus singulatim erit explorandus ab Episcopo proprio vel, eo impedito, a Vicario generali, vel ex mandato, a Seminarii moderatore, seu etiam ab iis qui totius Seminarii disciplinae tutandae deputantur. Quod si agatur de alumnis degentibus in Seminariis extra dioecesim, mandatum ad hoc fieri poterit Episcopo loci commorationis vel ecclesiasticae personae dignitate fulgenti, vel ipsi Seminarii moderatori. Oportet enim, ne decipiat assensio vel fallat affectio, ut ordinandorum voluntatem Episcopus experiatur per se vel per alias memoratas personas, planeque noscat, num promovendi alienis potius suasionibus, obtestationibus, pollicitationibus pressi, seu etiam minis compulsi ac perterriti, sacram Ordinationem expetant; num etiam cognitum eis prorsus exstet, quaenam erunt onera ab eis suscipienda, ac praecipue quid caelibatus lex importet, et an parati sint hanc integre constanterque servare, divinae gratiae ope, atque opportunis rationibus pericula vitantes, adeo ut eorum conversatio, prout in Pontificali Romano legitur, probata et Deo placita exsistat, et digna ecclesiastici honoris augmento. Unde expediens erit ut idem Episcopus verba, quae in Pontificali Romano referuntur, candidatis perlegat, atque accuratius explicet, scilicet quod promovendi iterum atque iterum considerare debeant attente, quale onus appetant; quod ante sacram Ordinationem, cum sint liberi, liceat eis pro arbitrio ad saecularia vota transire; sacris autem susceptis Ordinibus, amplius per se non possint a proposito resilire, sed Deo famulari perpetuo et castitatem servare ipsos oporteat; ideoque, dum tempus est, adhortetur promovendos ut sedulo et coram Deo cogitent, quo certior idem Episcopus fiat, num in eiusmodi proposito perseverare ex animo intendant, atque ad eadem promissa implenda sint parati. Itaque verbis humanissimis ac more paterno eis suadebit, ut suum candide sibi animum pandant fidentissime, ipsis spondens suam, si opus fuerit, se praebiturum libenter operam, ut debita libertate fruantur; adeo ut, vero deficiente proposito, in re tam gravi, aliud comparare sibi munus possint, magis sui ingenii proclivitati accommodatum.

§ 3. *De scrutinio habendo antequam clerici maioribus Ordinibus initientur.*

1. Quando ex peractis perscrutationibus prudenter inferri possit, postulatorem ad studia theologica admitti posse, et primam tonsuram et deinde minores Ordines ei conferri, de inquisitionum actis in Curiae archivo asservatis iterum ratio habenda erit, quum alumnus postulabit ut ad subdiaconatum promoveatur. Ast Episcopus seu loci Ordinarius non solum attendere debet quae iam acta sunt, sed, antequam subdiaconatus conferatur, candidati mores iterum perscrutetur oportet, servata methodo iam explicata. Verum supervacaneum est adnotare, haud necesse esse denuo inquirere de iis, quae ad alumni originem, eiusque parentum indolem et ingenium atque anteactos alumni mores spectant, nisi iusta exorta sit suspicio notitias ante habitas veritati non fuisse consentaneas. Interest vero semper inquirere de alumni moribus eiusque moralibus qualitatibus, quomodo nempe istae se exhibuerint ex vita in Seminario acta, atque ex profectu in studiis. Quibus peractis inquisitionibus, si nulla adsit canonica ratio, quae alumnum a subdiaconatu arcendum fore suadeat, hic scribere debebit sua manu declarationem, iuramento ab ipso firmandam, in Appendice relatam (Mod. I), qua scil. ipse fatetur se omnimoda libertate ad sacrum Ordinem accedere, riteque perspecta habere omnia onera eidem adnexa. Quae quidem declaratio erit similiter a candidatis exaranda antequam ad reliquos sacros Ordines promoveantur, diaconatum nempe et presbyteratum.

2. Quum res est de diaconatu conferendo, ut plurimum sufficit prae oculis habere iam peractas inquisitiones, nisi interim novae perpendendae sint circumstantiae, quae dubitare cogant de sincero proposito candidati, aut de eius morali idoneitate servandi onera, obligationesque exsequendi sacris Ordinibus susceptas.

Eiusmodi forte exortum dubium depellendum erit, iis adhibitis inquisitionibus, iuxta normas traditas, pro casus qualitate, opportunis aut necessariis. Si vero res eo deducatur, ut clare pateat subdiaconum ad diaconatum promovendum, vel sacram vocationem reapse nunquam habuisse, aut eamdem corruptis moribus amisisse, tunc res erit intimius perscrutanda, prouti modo dicemus de subdiacono ad diaconatum promovendo, et de presbyteratu conferendo.

3. Quoties Episcopus, antequam quis ad diaconatum aut ad sacerdotium initietur, pro certo habeat ex promovendi confessionibus aut ex aliis certis indiciis et probationibus susceptis, ipsum sacra revera vocatione esse destitutum, S. Sedem adire non omittat, candide et

plane referens rerum statum, seu argumenta, quibus vehemens fovetur dubium de subdiaconi aut diaconi idoneitate ad onera maiora digne et fideliter perferenda. Res quidem agitur tanti momenti, ut Ordinariorum conscientia graviter onerata maneat de hac obligatione, ut periculum amoveatur manus imponendi diacono vel presbytero, qui gravissimo sacrorum Ordinum oneri sustinendo, impar sit.

4. Ne autem ad hoc extremum res perducatur, in animo Episcoporum et locorum Ordinariorum alte sit repositum, magnopere interesse, ab ipso limine sacrae Ordinationis eos esse depellendos, qui sunt indigni et non vocati. Hi enim sanctuarium cum ingressi sint, ut humanae cupiditati aut alterius voluntati obsequantur, ut plurimum, non se praebent uti a Deo non vocatos, sed suam minus dignam agendi rationem omnimode obtegere seu simulare solent. Sunt alii, qui bona fide minores et sacros Ordines susceperunt, sed antequam presbyteratum consequantur, experiuntur se impares esse oneribus sacrae Ordinationis sustinendis, aut se vitiis vel moribus saecularibus implicarunt : in his, nimirum, facilius et apertius sanctae vocationis patebit defectus, iidemque ipsi, ut suae miserrimae conditioni consulatur, ultro efflagitabunt.

5. Maxime proinde interest praescriptas normas adamussim et diligentissime servari, antequam Episcopi candidatos ad clericalem militiam admittant, seu ad hunc finem dimissorias litteras pro suis subditis in aliena dioecesi degentibus Episcopo loci tradant. Exinde consequetur ut sacro Ordini adscripti digni dispensatores mysteriorum Dei evadant, atque magnopere tueantur provehantque in terris regnum Dei, quod tum catholicae tum civili reipublicae feliciter benevertet.

In plenariis Comitiis die 19 Decembris 1930 in Civitate Vaticana habitis, Emi ac Rmi Patres Cardinales instructionem hanc diligenti perpensam examine, concordi suffragio adprobarunt ; eamque Ssmus Dominus Noster Pius divina Providentia Pp. XI, in audientia diei 26 dicti mensis et anni, audita relatione infrascripti Secretarii Sacrae Congregationis, ratam habere et confirmare dignatus est, mandans praeterea ut eadem instructio omnibus Rmis locorum Ordinariis nótificetur, ab ipsis adamussim observanda ; praecipiens etiam ut in Seminariis quolibet anno, studiorum curriculo ineunte, alumnis perlegatur, deque hisce praescriptionibus fideliter adimpletis in ordinaria de statu dioecesis relatione S. Sedem edocere non omittant ; contrariis quibuscumque non obstantibus.

Placeat Rmis locorum Ordinariis de huius Instructionis receptione huic Sacrae Congregationi referre.

Datum Romae ex aedibus Sacrae Congregationis de Disciplina Sacramentorum, die 27 Decembris 1930.

M. CARD. LEGA, *Praefectus.*

D. JORIO, *Secretarius.*

I

Declaratio propria manu subscribenda a candidatis in singulis sacris Ordinibus suscipiendis, iuramento coram Ordinario praestito.

« Ego subsignatus *N. N.*, cum petitionem Episcopo exhibuerim pro recipiendo subdiaconatus (seu diaconatus vel presbyteratus), Ordine, sacra instante Ordinatione, ac diligenter re perpensa coram Deo, iuramento interposito, testificor in primis, nulla me coactione seu vi, nec ullo impelli timore in recipiendo eodem sacro Ordine, sed ipsum sponte exoptare, ac plena liberaque voluntate eumdem velle, cum experiar ac sentiam a Deo me esse revera vocatum.

« Fateor mihi plene esse cognita cuncta onera caeteraque ex eodem sacro Ordine dimanantia, quae sponte suscipere volo ac propono, eaque toto meae vitae curriculo, Deo opitulante, diligentissime servare constituo.

« Praecipue quae caelibatus lex importet clare me percipere ostendo, eamque libenter explere atque integre servare usque ad extremum, Deo adiutore, firmiter statuo.

« Denique sincera fide spondeo iugiter me fore, ad normam ss. Canonum, obtemperaturum obsequentissime iis omnibus, quae mei praecipient Praepositi, et Ecclesiae disciplina exiget, paratum virtutum exempla praebere sive opere sive sermone, adeo ut de tanti officii susceptione remunerari a Deo merear.

« Sic spondeo, sic voveo sic iuro, sic me Deus adiuvet et haec Sancta Dei Evangelia, quae manibus meis tango ».

(Loco)... die... mensis... anni...

II

Inquisitio ope Parochorum peragenda

Parochus in sua scripta relatione super his mentem suam aperiet :

1. Num clericus in explendis pietatis operibus, videlicet in piis peragendis commentationibus, in audienda Missa, in visitatione Ssmi Sacramenti atque in mariali rosario recitando sedulus et devotus exstet.

2. Num ad sacram Confessionem et ad sacram Synaxim crebro ac devote accedat.

3. Num diligenter ac pie in sacris functionibus suum ministerium expleat.

4. Num christianae doctrinae tradendae, quatenus huic extra Seminarium addictus fuerit (1), suam operam navet.

5. Num studium curamque prodat divinum provehendi cultum, animarum curandi bonum, atque ad sacra exercenda ministeria propensionem patefaciat.

6. Quibus speciatim intendat studiis, et qua sedulitate.

7. Num profanis perlegendis libris diariisque, odium contra fidem, vel bonos mores, foventibus, sit deditus.

8. Num autumnalibus feriis, extra Seminarium clericali veste usus sit atque utatur.

9. Num praedictis feriis cum aliquibus utriusque sexus personis non bonae famae, aut etiam bonae famae sed cum scandalo et admiratione fidelium, si agatur de personis alterius sexus, familiaritatem foverit, vel loca frequentaverit haud suspicione carentia.

10. Num in loquendo probum ac integrum sese ostenderit.

11. Num occasionem praebuerit ut censoria nota afficeretur circa mores, vel Ecclesiae doctrinam et praecepta.

12. Quomodo se gerat cum pueris, puellis aliisque diversi sexus personis.

13. Num se proclivem exhibeat ad vitae commoda, ad copiosum hauriendum vinum, ad liquores sumendos, atque ad profana oblectamenta capienda.

14. Num caritatem ostendat, demissionemque atque obsequium iis qui praesunt, praebeat.

15. Quae sit publica de ipsius vocatione opinio.

16. Num inter parentes alicuius infirmitatis indicia, ac praecipue mentis morumque pravorum, adsint, quae atavismum suspicari sinant.

17. Num parentes, vel alter e familia ipsum impellant ad sacerdotium ineundum.

III

Interrogatorium aliis personis probis proponendum

Quo autem facilius personae probae interrogationibus responsa praebeant, haec ab ipsis erunt exquirenda :

(1) Priusquam vero candidatus ad ulteriores sacros Ordines promoveatur, si nondum praefato muneri addictus fuerit, addici debet.

1. An clericus sive in ecclesia, sive in consuetudine cum aliis habenda, pie, graviter, prudenterque se gesserit ac gerat.

2. An aliquod de sua vocatione ad sacros Ordines foveri possit dubium, et qua ratione.

3. An parentes vel alter e familia ad eosdem suscipiendos sacros Ordines ipsum impellant.

4. An familiariter utatur cum iis, qui in suspicionem veniant de fidei carentia, vel de malis moribus.

5. Quae sit publica et praecipue praestantiorum hominum existimatio de agendi ratione, tum morali tum religiosa, eiusdem clerici, et de eius vocatione ad sacerdotium ineundum.

1. Le can. 973, § 3 s'exprime comme suit : « Que l'évêque ne confère à personne les ordres sacrés sans avoir acquis par des preuves *positives* la *certitude* morale de son *aptitude canonique;* sinon il pèche très gravement et s'expose même au danger d'être le complice des péchés d'autrui ». Cette aptitude canonique suppose, entre autres, une conduite digne des ordres à recevoir et la science nécessaire aux clercs (c. 974). Puisque l'ordre est un sacrement, sa réception licite requiert une intention droite. Les obligations graves qu'il impose, surtout l'obligation du célibat dans l'Église latine, exigent absolument une entière liberté dans le candidat et le Code rappelle la gravité de la faute commise par ceux qui forceraient un jeune homme à entrer, contre son gré, dans la cléricature (can. 971). Les Pères et les théologiens ont souvent rappelé la nécessité d'un appel divin pour s'engager dans la carrière sacerdotale. Il y a une vingtaine d'années, la nature de cet appel et les signes auxquels on le reconnaît ont donné lieu à de vives polémiques. La discussion servit à reconnaître la valeur prépondérante des éléments objectifs : aptitude physique, intellectuelle et morale, rectitude de l'intention, appel de l'autorité ecclésiastique compétente, et à mieux préciser le rôle très secondaire de l'attrait. Une mise au point émanée du Saint-Siège lui-même confirma singulièrement cette manière de voir (1).

2. Le Code n'entre point dans le détail des mesures que doit prendre un évêque pour se rendre compte des aptitudes et de l'intention du candidat aux ordres. L'instruction de la Sacrée Congrégation des Sacrements, en date du 27 déc. 1930, prescrit la ligne de conduite à suivre dans un examen d'une telle importance. Les considérants et

(1) Cf. *N. R. Th.*, 1912, p. 709 et suiv.

les mesures imposées montrent que son but est avant tout de s'assurer de la liberté entière du candidat et de sa volonté, parfaitement éclairée, d'accepter et de remplir les obligations imposées aux clercs des ordres majeurs.

Dans les procès en nullité soit de l'ordination soit des obligations qui en résultent, on constate en effet que les plaignants font souvent valoir les motifs tout naturels de leur accession aux saints ordres ou la violence morale exercée à leur égard. Evidemment ces divers motifs jouent un rôle fort différent dans les divers pays. En France, on ne doit guère redouter de voir des jeunes gens aspirer au sacerdoce pour se créer une meilleure position sociale; dans les pays où le clergé est largement rétribué et jouit, s'il le veut, d'une vie très facile, ce danger n'est pas imaginaire.

Dans certaines contrées où la foi est restée à la fois très vive et peu éclairée, on nourrit dans beaucoup de familles le plus vif désir de voir un ou plusieurs enfants se consacrer à Dieu, mais, malheureusement, on emploie pour obtenir cette faveur des moyens tout à fait condamnables. On pourrait citer des cas où l'aîné, puis le second des fils ayant abandonné les études, le cadet fut absolument forcé d'entrer, puis de rester au séminaire jusqu'à la réception de la prêtrise.

S'il est très rare de rencontrer des procédés aussi regrettables dans les pays où la foi est moins vive, un autre danger y menace certaines vocations. Il existe de nos jours toute une littérature où le célibat volontaire est condamné comme une folie contre nature, où la satisfaction de l'instinct sexuel est représentée comme la condition indispensable du bien-être physique, du développement ou du maintien des facultés intellectuelles, voire de la valeur morale de l'homme. Quand certaines tentations deviennent plus vives, quand des occasions s'offrent de satisfaire des aspirations naturelles sans doute, mais auxquelles on avait renoncé pour des raisons supérieures, si l'âme est infidèle, n'arrivera-t-elle pas à se persuader trop facilement, grâce à quelques lectures imprudentes, qu'elle n'a pas compris les obligations assumées ou ne les a pas pleinement acceptées? Le cas n'est malheureusement pas si rare qu'il doive apparaître comme purement hypothétique.

Or le Saint-Siège, on le sait, a les raisons les plus graves pour refuser absolument la dispense du célibat aux prêtres qui ont accepté librement l'ordination. Il se résoud, au contraire, à rendre leur liberté aux sous-diacres ou aux diacres qui ont eu le malheur de perdre leur vocation ou pour lesquels des circonstances parfois malheureuses ont

créé des obstacles moralement insurmontables aux obligations du sacerdoce. Toutefois on comprend, même sans avoir une grande expérience, combien il est difficile de rendre à la vie laïque ceux qui ont poussé aussi loin la préparation aux ordres sacrés.

Ces considérations feront comprendre la gravité des mesures prises par la S. Congrégation des Sacrements. Leur considération s'impose aux confesseurs et très spécialement aux curés, qui peuvent si souvent favoriser ou arrêter les projets d'un candidat à la cléricature.

3. La S. Congrégation prescrit ici une enquête principale, avant la collation de la tonsure et des ordres mineurs, et trois enquêtes subsidiaires, avant chacun des ordres sacrés. Evidemment elle sera faite avec plus de rigueur avant le sous-diaconat. Le directeur du séminaire est particulièrement chargé de prendre les informations et de les soumettre à l'évêque. Parmi les personnes à interroger on nomme spécialement les membres du conseil de discipline, les professeurs et le curé du candidat. Le but de l'enquête est de s'assurer avant tout des aptitudes morales du candidat et de sa liberté entière dans le choix qu'il fait de la vie sacerdotale.

Parmi les questions posées au curé, il en est une qui mérite attention. Q. 16: « Y a-t-il chez les parents des indices de maladie, surtout de maladie mentale, ou de mauvaises mœurs qui fassent craindre de l'atavisme ». Les recherches sur l'hérédité sont poussées aujourd'hui avec ardeur dans les cliniques de psychologie et surtout de psychiâtrie. On y dresse l'arbre généalogique des criminels ou des malades d'après des notions de plus en plus précises sur les divers types normaux ou anormaux (1). Evidemment on ne demande pas au curé de se livrer à semblables recherches, surtout quand aucun indice positif n'en démontre la nécessité. Mais il devrait signaler à l'évêque par exemple les cas de maladies mentales, les tares physiques, psychologiques ou morales un peu notables qui se rencontreraient dans la proche parenté du candidat (2). Elles seront d'après leur qualité et leur gravité un motif d'examiner plus ou moins sérieusement le tempérament et la valeur mentale du futur séminariste.

Les non-initiés se garderont d'ailleurs de porter eux-mêmes un jugement en ces matières. Un jeune homme parfaitement équilibré et très intelligent peut être le fils d'un alcoolique ou bien d'un père ou

(1) I. Klug, *Die Tiefen der Seele* (Paderborn, Schöningh, 1930), donne plusieurs exemples de ces tables généalogiques. Appendice.

(2) Signalons la simple faiblesse d'esprit, l'idiotie, l'ivrognerie, l'inconduite prolongée, des actes criminels ayant provoqué une condamnation, etc.

d'une mère décédés dans un asile d'aliénés. On trouve dans la proche parenté d'hommes très normaux des cas pathologiques d'un caractère fort grave. Seuls des spécialistes sauront s'il y a lieu de craindre une tare héréditaire chez le sujet examiné.

4. Parmi les prescriptions particulières contenues dans l'instruction, on peut en noter deux. La première est l'injonction faite aux Ordinaires de recourir au Saint Siège quand ils ont des motifs sérieux de croire qu'un sous-diacre ou un diacre n'a pas une véritable vocation. Le cas doit être pleinement expliqué à la S. Congrégation et c'est là une obligation grave. En effet, il est encore temps d'écarter le danger d'imposer le fardeau du sacerdoce à un sujet qui ne pourrait en porter dignement la charge.

Parmi les questions posées au curé, on demande comment le séminariste s'est acquitté du devoir d'enseigner la doctrine chrétienne. En note, on ajoute : « Avant d'être promu aux autres Ordres sacrés, le candidat doit être appliqué à l'enseignement de la doctrine chrétienne, s'il ne l'a pas été auparavant ».

Ce texte rappelle, en y insistant, les recommandations et les prescriptions de la S. Congrégation des Séminaires et des Universités en cette matière (1). Les séminaristes ne doivent pas seulement suivre des cours de pédagogie sur l'enseignement de la doctrine chrétienne; il faut leur faire donner des leçons de catéchisme, qui servent à la fois d'exercices pratiques et qui permettent de compléter, par des avis opportuns, leur formation en cette matière si importante.

La S. Congrégation ne prescrit pas que ces exercices aient lieu à la paroisse, en vacances; elle suppose toutefois que ce sera parfois le cas. Quand le curé possède lui-même les qualités pédagogiques requises, il est certain que des leçons données devant lui à un auditoire mieux connu du séminariste seraient une excellente préparation aux devoirs du futur vicaire ou professeur. Mais, nous le répétons, il n'est point prescrit de donner ces leçons dans sa paroisse.

5. Ce qui frappera sans doute le plus dans cette Instruction, c'est la formule de serment imposée désormais à tous les candidats aux ordres sacrés. Ils devront la prononcer et la signer avant chacune des trois ordinations majeures. Puisqu'il est uniquement question des Ordinaires diocésains dans toute l'Instruction, cette mesure n'est pas imposée aux Ordinaires des Instituts religieux. Il n'y aurait rien

(1) Cf. *N. R. Th.*, 1927, p. 67 et suiv. 1930, p. 420 et suiv.

d'étonnant à ce que l'obligation leur fût étendue, soit par interprétation officielle, soit par un nouveau décret. Sans doute la préparation plus longue, la profession des religieux, les secours plus nombreux assurés en religion rendent ces précautions moins nécessaires. Qui oserait nier leur utilité quand les candidats aux ordres sacrés ont été formés exclusivement en vue de la vie religieuse dans l'école apostolique ou le petit noviciat de l'Institut?

La formule comprend trois déclarations principales. L'ordinand atteste d'abord son entière liberté dans la demande qu'il fait d'être élevé à l'un des ordres sacrés. Ensuite il affirme connaître parfaitement, accepter librement et vouloir remplir constamment les obligations qui y sont attachées, en particulier celle du célibat. Enfin il promet une parfaite obéissance à ses supérieurs légitimes et une vie exemplaire, digne de l'office reçu.

On rencontre dans cette formule de serment un membre de phrase dont les termes provoquent quelque étonnement. L'ordinand y déclare sous serment demander en toute liberté l'ordre sacré « *cum experiar ac sentiam a Deo me esse revera vocatum* ». Cette connaissance expérimentale *(cum experiar)* et ce sentiment *(et sentiam)* de sa vocation ne semblent-ils pas l'expression même d'une théorie de l'attrait? Et si le candidat se sait appelé par Dieu, avant que l'évêque ne l'appelle, n'a-t-il pas un droit à l'admission aux saints ordres? La S. Congrégation des Sacrements nierait-elle implicitement ce qu'avait affirmé la Commission des Cardinaux dans son approbation si solennelle du livre du chanoine Lahitton (2 juillet 1912) (1)?

Il suffit, pensons-nous, de relire attentivement le texte de la déclaration des Émin. Cardinaux et ce que disent les théologiens modernes sur la vocation pour résoudre facilement l'apparente difficulté. En effet l'approbation pontificale de 1912 dit qu'« on appelle vocation sacerdotale » la condition requise chez le candidat pour que l'évêque l'appelle légitimement aux saints ordres. Cette « vocation » divine, ajoute-t-elle, ne consiste pas nécessairement et d'après la loi ordinaire dans une aspiration intérieure du sujet ou des invitations du Saint-Esprit à entrer dans le sacerdoce. « Ce qui est requis, c'est l'intention droite avec l'idonéité; celle-ci consistant dans des dons de la grâce et de la nature et se prouvant par une probité de vie et un degré de science qui donnent tout lieu d'espérer que le candidat puisse

(1) *A. A. S.*, IV, p. 485. — Cf. *N. R. Th.*, 1912, p. 709 et suiv.

bien remplir les fonctions du sacerdoce et en garder saintement les obligations ». Qu'on rapproche de cette explication le can. 538 et l'on verra la notion de la vocation adoptée par le Saint-Siège : « On peut admettre en religion tout catholique qui, libre d'empêchement légitime et guidé par une intention droite, est capable de remplir les obligations de la vie religieuse ».

S'il en est ainsi, il n'est pas à craindre qu'aucun candidat aux saints ordres n'éprouve quelque trouble ou quelque anxiété à confirmer par serment la déclaration exigée par la S. Congrégation : «... je sais par expérience *(experior)* et je suis persuadé *(sentio)* que je suis vraiment appelé par Dieu ».

Elle n'exige pas qu'il éprouve d'une manière sensible l'attrait au sacerdoce; elle ne suppose pas des lumières et des goûts surnaturels qui manifestent clairement une volonté divine. En la prononçant, le séminariste affirme qu'il désire les saints ordres pour glorifier Dieu, se sanctifier lui-même et aider les âmes et non pour avoir une vie plus facile ou échapper à une contrainte morale; il affirme encore qu'il veut, avec la grâce, remplir les obligations de la vie sacerdotale et a lieu de s'en croire capable; il affirme qu'il ne se connaît pas d'empêchement à ce genre de vie. Il peut se fier à l'avis de son directeur de conscience sur ses aptitudes morales et à celui du directeur du séminaire sur son degré de science et sur ses aptitudes naturelles.

On le voit, cette phrase de la formule du serment n'a pas lieu d'inquiéter le candidat et elle ne suppose point chez ses rédacteurs le retour vers une conception périmée de la vocation au sacerdoce. On pourrait d'ailleurs confirmer ce raisonnement par une phrase empruntée au premier paragraphe de l'Instruction, n° 3.

Les évêques, dit-elle, ne perdront point de vue « maxime interesse ut a limine eiciantur... ii *qui sacerdotio fungendo non sint apti seu a Deo non sint vocati* ». Un désir sincère du sacerdoce peut résulter d'une illusion d'un sujet bien disposé; pour qu'il manifeste un appel divin, il suffit de contrôler l'absence d'empêchement et les aptitudes du sujet. Dieu ne se contredit pas dans ses œuvres.

Si les mesures édictées par la S. Congrégation devaient diminuer le nombre de prêtres dans les pays où les vocations sont parfois forcées et souvent trop peu éprouvées, il faudrait s'en réjouir pour le plus grand bien de l'Église. L'Instruction commence avec raison par ces mots : « Quam ingens Ecclesiae atque animarum saluti detrimentum

inferant qui, divina destituti vocatione, sacerdotale ministerium inire praesumunt, angelicis ipsis humeris formidandum, neminem profecto fugit».

J. CREUSEN, s. I.

S. CONGRÉGATION DU CONCILE

L'usage des cloches (Décret du 20 mars 1931. — *A. A. S.*, XXIII, 1931, p. 129).

« Decet omnino campanas consecratas vel benedictas, quas « cuilibet ecclesiae esse convenit, quibus fideles ad divina officia aliosque religionis actus invitentur », ad eum tantummodo usum adhiberi, qui ab ecclesiastica auctoritate, « cui earum usus unice subest », expresse est praescriptus, ad normam canonis 1169 §§ 1-3 Codicis iuris canonici.

Iamvero quae de legitimo campanarum sacrarum usu ecclesiastica auctoritas non semel, anteactis temporibus, statuerat, eadem ipsa redegit in memorato canone 1169, § 4 hisce verbis : « Salvis condicionibus, probante Ordinario, appositis ab illis qui campanam ecclesiae forte dederint, campana benedicta ad usus mere profanos adhiberi nequit, nisi ex causa necessitatis aut ex licentia Ordinarii aut denique ex legitima consuetudine ».

Porro ex relatis a nonnullis locorum Ordinariis constat, parochos et rectores ecclesiarum non deesse, qui, Ordinariis suis inconsultis, vel proclives omnino sese praebeant, vel facile sinant, ut campanae suae cuiusque ecclesiae ad usus mere profanos seu civiles adhibeantur.

Quare ad omne, si quod esse possit, dubium in re amovendum et ad abusus compescendos, haec Sacra Congregatio Concilii praescriptum eiusdem canonis 1169 § 4 in mentem revocandum eiusdemque observantiam urgendam esse censet.

Praesenti itaque decreto mandat parochis aliisque ecclesiarum rectoribus ut ipsi campanarum sacrarum usum in suis ecclesiis ad normam Codicis iuris canonici adamussim moderentur, requisita etiam tempestive et habita proprii Ordinarii licentia, si, gravi ex causa, sacrae campanae in usum non stricte religiosum sint quandoque adhibendae.

Quod quidem mandatum ut ab omnibus, quorum interest, rite servetur, Ordinarii locorum vigilantiam atque curam omnem, statutis quoque canonicis poenis, impendant, atque inobedientes, si res ferat, ad hanc Sacram Congregationem deferant.

Datum Romae, ex Secretaria eiusdem Sacrae Congregationis, die 20 mensis Martii anno 1931».

I. Card. Serafini, *Praefectus*. I. Bruno, *Secretarius*.

Ce décret n'impose aucune obligation nouvelle. En réponse aux plaintes de plusieurs évêques, il rappelle, avec motifs à l'appui, les prescriptions du can. 1169, § 4.

Les cloches consacrées ou bénites sont destinées à des usages religieux : convoquer les fidèles à la prière et aux offices, annoncer les décès, célébrer les fêtes religieuses. Il n'y a toutefois aucune profanation, ni même une inconvenance à s'en servir parfois pour des usages profanes. La nécessité peut y forcer, par exemple, pour avertir la population d'un danger pressant comme l'incendie ou l'invasion. Partout aussi l'usage s'établit facilement de joindre les sonneries des cloches à la célébration de fêtes qui intéressent toute la population et dans lesquelles s'exprime un sentiment très légitime de joie, de reconnaissance ou de deuil.

Le donateur des cloches peut avoir mis à sa libéralité la condition de certaines sonneries pour des buts de caractère profane. Si l'Ordinaire a cru pouvoir approuver cette condition, elle devra être remplie et le Saint-Siège ne s'y oppose nullement. En dehors de ces cas, les curés ne peuvent accorder des sonneries pour but profane que sur approbation de leur Ordinaire. Les plaintes portées à la S. Congrégation ont pour objet des concessions abusives en cette matière. On ne serait pas étonné que des fêtes purement civiles de caractère patriotique aient, entre autres, donné lieu à ces sonneries répréhensibles.

Dans certains pays, comme le nôtre, la loi détermine l'autorité compétente en matière de sonneries de cloches. Malheureusement des autorités locales et parfois même les tribunaux ont donné des textes législatifs une interprétation abusive. Le droit de propriété de quelques communes sur les cloches affectées au service du culte peut créer des doutes sur le droit d'usage en certains cas. Les curés s'en tiendront strictement aux droits qu'on leur a enseignés dans le traité des fabriques et devant des exigences particulières et inusitées ils devront recourir à l'Ordinaire. Celui-ci est mieux à même qu'eux de juger s'il importe de faire quelques concessions ou s'il faut strictement maintenir le droit de l'autorité religieuse (1). J. Creusen, s. i.

(1) Cf. Van Coillie-De Meester. *La sépulture et les fabriques d'églises*, 1924, n. 284 et suiv.

Bibliographie

DROIT CANONIQUE

A. Van Hove. *De legibus ecclesiasticis.* Commentarium Lovaniense in Codicem Iuris Canonici. Volumen I. Tomus II. Malines, Dessain, 1930, (24 × 16 cm.), XVIII-382 p. Prix : 40 frs.

De forts bons commentaires ont déjà été publiés sur le préambule et le premier titre du Code. Ils ont chacun leurs mérites particuliers. Aucun toutefois ne surpasse ou même n'égale celui du Professeur A. Van Hove pour la richesse de la doctrine et de la documentation. Peut-être parviendra-t-on à signaler un ouvrage qu'il n'aurait pas consulté; mais on ne citera aucun commentaire où la bibliographie du sujet soit plus complètement et mieux utilisée.

Le texte du Code est expliqué avec méthode et approfondi sans phraséologie inutile. Constamment l'auteur fait appel au droit romain ou au droit canonique antérieur pour éclairer les notions et les principes du droit nouveau. Les opinions des meilleurs juristes sont discutées avec soin et une solution est présentée avec modestie ou du moins une préférence motivée.

Qu'il suffise de renvoyer aux excellentes dissertations sur le caractère territorial ou personnel des lois, la notion des lois dites purement pénales, le pouvoir d'imposer des actes internes et surtout la notion et la théorie de l'équité. On verra avec quel soin il faudrait utiliser cette *epikeia*, avec laquelle les non-initiés jonglent à plaisir quand ils veulent supprimer une obligation gênante ou masquer leur ignorance des principes sur les motifs d'excuse.

Les professeurs de théologie morale auront peut-être plus besoin encore que les canonistes de consulter, ou plutôt d'étudier cet excellent ouvrage, avant d'enseigner le *De legibus*. Quant aux étudiants en droit canon, ils trouveront ici un guide excellent dans leurs études et un modèle de science probe, consciencieuse et modeste. J. CREUSEN, S. I.

G. Mollat. *Introduction à l'étude du droit canonique et du droit civil.* Paris, Beauchesne, 1930, (19 × 12 cm.). 72 p. Prix : 5 frs.

Ce fascicule comprend trois parties : une brève description du *Corpus iuris canonici* et du *Corpus iuris civilis*, suivie d'un dictionnaire d'abréviations juridiques. Il rendra service aux étudiants en droit canonique et aux professeurs qui recourent aux sources de la législation ecclésiastique.

J. CREUSEN, S. I.

J.-B. Raus, C. SS. R. *Institutiones canonicae.* 2e éd. Paris, Lyon, E. Vitte, 1931, (24 × 16 cm.). XLIV-808 p. Prix : 54 frs.

Dans la nouvelle édition de ses *Institutiones canonicae*, le R. P. Raus ne s'est pas contenté d'ajouter les décisions officielles parues depuis six ans. Cédant aux instances de plusieurs conseillers, il a complété son exposé du droit canonique en y ajoutant les traités *De sacramentis, De locis et de temporibus*

sacris, De cultu divino, De magisterio ecclesiastico in genere. Le livre IV du Code a été résumé avec un peu plus de développements.

La méthode est restée la même. Imitant les grands manuels de langue allemande, le R. P. Raus groupe, dans un exposé synthétique, les diverses prescriptions, précédées des notions essentielles. La littérature canonique est abondamment utilisée et les controverses sont brièvement indiquées.

Ces *Institutiones* forment donc un bon manuel où l'élève retrouvera synthétisées les connaissances puisées dans l'étude directe du Code. Des tables détaillées en facilitent singulièrement l'usage.

Nous sera-t-il permis de regretter que l'auteur, pour des raisons passées sous silence, ait reculé devant la refonte de passages même très courts dans les deux premiers livres et ait renvoyé en appendice des corrections ou des compléments dont l'insertion dans le texte s'imposait. Il se voit ainsi forcé d'écrire dans la même phrase que son opinion est plus probable et qu'elle est certaine en donnant en note les motifs du *probabilius*, qui d'ailleurs ne vaut plus (p. 303, 2, dernière ligne). Le commentaire des canons sur la supputation du temps, si important et partie intégrante du traité des lois, est donné également en appendice. Enfin, on voudrait parfois trouver quelques explications sur des notions compliquées, telles, par exemple, que l'*error communis*.

Grâce aux nouveaux traités qu'il comprend, l'ouvrage du R. P. Raus a pris place parmi les bons manuels de droit canonique. J. CREUSEN, S. I.

F. Claeys-Boûûaert et **G. Simenon.** *Manuale iuris canonici ad usum Seminariorum. Gandae et Leodii, apud auctores, 1931.* T. I (3ª edit.), XII-448 p.; T. II, XII-384 p.; T. III (3ª edit.), X-416 p.

M. le chanoine Claeys et Mgr Simenon viennent de compléter leur manuel de droit canonique en donnant le commentaire de toute la partie du Code relative aux sacrements. Le reste de leur ouvrage paraît en troisième édition. C'est là un témoignage suffisant de la valeur de ce traité.

On sait sur quel plan il est conçu. Suivant l'ordre du Code, dont ils reproduisent toujours le texte, les deux auteurs en donnent un commentaire détaillé, canon par canon. Les sources officielles sont abondamment utilisées, de même que les ouvrages les meilleurs parus avant le Code et les principaux traités des canonistes actuels. Bien qu'ils aient divisé entre eux les différentes parties du Code, les deux collaborateurs n'ont donné que des opinions sur lesquelles ils se sont mis d'accord. Nous reconnaissons que cette méthode a ses avantages, bien que nous ayons préféré dans l'*Epitome* garder plus de liberté.

Puisque cet ouvrage doit avant tout être un manuel, peut-être pourrait-on souhaiter qu'il contînt plus d'aperçus généraux et systématiques et moins de détails dans le commentaire de chaque canon. Mais la réponse est facile. A moins de se borner à n'être qu'un pur manuel, un traité de théologie morale ou de droit canonique doit nécessairement fournir beaucoup plus d'explications que n'en requiert un texte classique.

On relève de-ci de-là quelques assertions qu'on peut juger discutables. La notion du baptismus *privatus* est-elle bien la même p. 51, 1re l. et n. 53, I, 1 ? — Peut-on célébrer sans servant pour motif de dévotion ? La question est fort discutée dans les pays où l'on ne trouve pas facilement un servant,

ni même une religieuse ou une pieuse femme qui réponde. — Nous avons essayé dans *Ius pont.*, 1925, p. 100 et suiv., de montrer pourquoi, avec le consentement explicite du donateur, on pourrait accepter plus de messes qu'on n'en peut célébrer en un an. — Nous ne parvenons pas à voir comment les motifs du port privé de la communion à domicile (n. 105) répondent à la volonté formelle de la S. Congrégation que les malades puissent communier tous les jours. — Même si la résection des trompes de Fallope ne rend pas la femme impuissante (si l'on n'admet pas la théorie d'Antonelli, ceci est *certain*), il est facile de montrer pourquoi la vasectomie serait une cause d'impuissance chez l'homme. Le rôle des trompes est *nul* dans l'acte sexuel, au contraire l'eiaculatio seminis est le *terme naturel* de l'acte complet chez l'homme. — N'y aurait-il pas lieu de distinguer encore plus clairement le privilège de la foi du privilège paulin, qui n'en est qu'une espèce ?

Ces quelques remarques que nous suggère un examen attentif du t. II, n'enlèvent rien aux mérites très réels de cet excellent ouvrage. Elles témoigneront de l'intérêt avec lequel on cherche à connaître l'opinion des deux savants auteurs. J. CREUSEN, s. I.

M. Conte a Coronata, O. M. C. *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. Volumen II : De Rebus.* Turin, Marietti, 1931, (23 × 15 cm.), 520 p. Prix : 25 lires.

Dans ce commentaire du livre III du Code, M. C. a C. a cru devoir omettre la partie qui traite des sacrements. Il craint de perdre son temps en expliquant ici une doctrine dont doivent traiter tous les auteurs de théologie morale. On peut admettre ce point de vue, bien que le traité du mariage soit de plus en plus réservé au cours de droit canonique.

Le second volume des *Institutiones* est composé avec le même souci de donner un commentaire complet et raisonné. Les opinions des meilleurs canonistes y sont constamment citées et discutées. Sans admettre toutes les interprétations du R. P. il faudra toujours en tenir compte, surtout dans la partie *De locis et temporibus sacris*, qu'il avait particulièrement approfondie.

Les *Institutiones I. C.* du P. Math. Conte a Coronata doivent être rangées parmi les meilleurs manuels de droit canonique. J. CREUSEN, s. I.

G. Cocchi, C. M. *Commentarium in Codicem Iuris Canonici ad usum scholarum. Liber II : De personis. Pars I, Sectio I. De clericis in genere. 3ª edit. — Sectio II De clericis in specie. — Liber IV : De processibus.* Turin, Marietti (Bruges, Beyaert), 1930-1931, (20 × 13 cm.), 273, 480 et 674 p. Prix : 7 lires 50, 14 et 20 lires.

Nous avons eu plusieurs fois l'occasion de dire tout le bien que nous pensons de cet ouvrage. L'estime dont il jouit se montre par la double réédition des premiers volumes. Dans le tome VII, consacré au quatrième livre du Code, l'auteur a suivi la méthode antérieure d'exposition pour la première et la troisième partie, se contentant d'un exposé très sommaire des can. 1999-2141 relatifs aux procès de béatification et de canonisation. Grâce à un recours constant aux quelques commentaires existant sur cette partie si compliquée du Code, l'auteur a pu signaler brièvement au passage les principales difficultés. Pour des élèves, ce commentaire est très suffisant.

On regrette de constater la constance de l'auteur dans sa négligence de la bibliographie et des citations. On ne voit pas l'utilité de citer *Genicot* d'après sa 3e édition, de loin antérieure au Code; le nom du chan. Claeys est définitivement amputé de la partie principale; nos commentaires sont attribués au P. Vermeersch, etc. J. Creusen, s. i.

A. Vermeersch et J. Creusen, S. I. *Epitome iuris canonici. Tomus II: Liber III Codicis iuris canonici. Quarta editio.* Museum Lessianum, Section théologique. Malines, H. Dessain, 1930, (23 × 16 cm.), XVI-550 p.

Un examen attentif de cette quatrième édition montrera aux lecteurs que, si la pagination est restée presque toujours identique, de très nombreux passages ont été remaniés ou corrigés. C'est particulièrement le cas pour les traités du mariage et de la sépulture. Les auteurs ont soigneusement tenu compte non seulement des réponses officielles du Saint-Siège, mais de la nouvelle littérature parue sur cette partie si importante du Code. Six mille exemplaires d'une 3e édition écoulés en moins de deux ans et demi représentent pour un livre de ce genre un succès fort appréciable.

A. Petrani. *De relatione iuridica inter diversos ritus in Ecclesia catholica.* Turin, Marietti, 1930, (22 × 15 cm.). 108 p. Prix : 6 lires.

Cet opuscule rendra de précieux services aux prêtres qui exercent le ministère dans les grandes villes et les centres industriels de nos régions. Il dit l'essentiel sur les rapports juridiques existant entre les divers rites de l'Église catholique.

Il est inexact que le mariage d'un latin avec une orientale soit soumis au décret *Ne temere*; il faudrait dire: à la forme prescrite dans le Code, can. 1094, suiv. Cf. can. 1099, § 1, 3°. J. Creusen, s. i.

J. Ahlhaus. *Die Landdekanate des Bistums Konstanz im Mittelalter.* Kirchenrechtliche Abhandlungen herausg. von U. Stutz u. J. Heckel. Stuttgart, F. Enke, 1929, (23 × 15 cm.), 405 p.

L'institution des décanats ruraux n'a pas, jusqu'ici, suscité chez les historiens allemands le même intérêt que l'archidiaconat. Et pourtant son importance, au point de vue juridique, est plus grande que celle de l'archidiaconat, puisque le décanat rural s'est maintenu jusqu'à nos jours. Comme l'évolution de cette institution canonique a suivi des voies différentes dans les églises principales des différentes parties de l'Allemagne, on ne pourra faire une synthèse doctrinale avant d'avoir poussé les recherches de détail sur l'établissement et le développement des décanats en différents diocèses. Mr Ahlhaus a entrepris l'histoire du diocèse de Constance à ce point de vue jusqu'au moment où la Réforme vint modifier profondément l'état de cette église. Son travail est fait avec une méthode rigoureuse, dont pourront s'inspirer d'autres recherches du même genre. Après avoir exposé d'après les sources les plus anciennes (XIIe siècle) l'origine et le développement des décanats ruraux dans le diocèse de Constance, il étudie la formation et la division du territoire décanal, puis l'organisation corporative des prêtres qui forment le capitulum decanatus.

Trente-deux textes originaux sont donnés en suppléments, contenant des statuts complets ou partiels de chapitres décanaux.

On y trouvera en abondance des détails intéressants sur la vie des clercs aux XIV^e^ et XV^e^ siècles dans ce diocèse de l'Allemagne du Sud.

Cet ouvrage fait honneur à l'excellente collection de Stutz, si riche en travaux de grande valeur sur l'histoire du droit canonique.

J. CREUSEN, S. I.

C. V. Bastnagel, *The Appointment of Parochial Adjutants and Assistants*. The Catholic University of America Canon Law Studies. Washington, The Catholic University of America, 1930, (23 × 15 cm.), XVI-262 p.

La nomination des vicaires, qui assistent un curé dans sa charge, peut avoir un double motif : une incapacité partielle ou totale du curé lui-même ou les conditions de la paroisse, quel que soit le curé. Dans le premier cas, le vicaire est un coadjuteur (*vicarius adiutor*, can. 475), dans le second un coopérateur (*vicarius cooperator*, can. 476). Du moins, telle est la terminologie du Code car ces mots, par leur étymologie et leur usage, n'impliquent pas cette signification exclusive. L'institution de ces offices ecclésiastiques est très ancienne, mais leur organisation a varié au cours des âges. Le changement le plus notable est la perte pour le curé du droit de libre nomination de ses vicaires (coopérateurs). Introduit par la coutume plus ou moins tôt avant la Révolution et d'une manière plus ou moins générale d'après les pays, le droit de l'évêque est consacré par le Code pour toute l'Église (can. 476). Reste la question âprement débattue de la validité des nominations faites sans avoir pris l'avis du curé.

M. l'abbé Cl. V. Bastnagel étudie dans sa thèse doctorale l'histoire de ce double office ecclésiastique et sa réglementation actuelle. Le travail est consciencieux et l'interprétation des can. 475 et 476 poussée avec méthode. Sur plusieurs points controversés, l'auteur prend clairement position après une discussion suffisante des motifs. Ainsi il n'admet pas que les vicaires coopérateurs aient un office au sens strict; mais il a tort, à notre avis, d'exiger une part de juridiction *nomine proprio* pour qu'il y ait office (p. 126, n. 8; 141 et suiv.) Il pense que le vicaire assistant (*adjutant*) qui remplacerait un curé pour toutes les confessions (p. ex. parce que le curé est sourd) aurait par le fait même tous les pouvoirs que le curé peut exercer in foro sacramentali, donc le pouvoir d'absoudre des cas réservés (c. 899, § 3), de dispenser des empêchements de mariage (c. 1044, 1045), de dispenser du jeûne et de l'abstinence (c. 1245). Cela nous paraît inadmissible et les raisons apportées ne prouvent pas une telle extension de pouvoirs. Nous reconnaissons de bonne grâce l'habileté et le sens juridique avec lesquels M. Bastnagel expose et parfois renforce tous les motifs apportés pour soutenir l'interprétation du c. 105 dans le sens de l'invalidité des actes posés sans consultation, il admet toutefois la probabilité extrinsèque de notre thèse.

L'auteur n'a pas suffisamment utilisé la littérature française sur l'organisation des paroisses et s'est trop contenté de Lindner. On voudrait aussi, dans la seconde partie, un chapitre sur les pouvoirs des vicaires coadjuteurs dans la nouvelle législation.

J. CREUSEN, S. I.

J. Creusen, S. I. *Religieux et Religieuses d'après le Droit ecclésiastique.* 4e édition corrigée et augmentée. Louvain, Museum Lessianum, 1930, (24 × 15 cm.), XVI-300 p. Prix : 24 frs.

Cette quatrième édition diffère de la précédente par deux corrections dues à des décisions officielles sur la confession des religieuses et sur la sépulture des postulants. En outre, une bonne cinquantaine de passages ont été modifiés ou complétés. Enfin, les renvois aux *Documents du Saint-Siège* et aux documents, articles et consultations insérés dans la *Revue des Communautés religieuses* font de cette édition un répertoire très complet de la législation actuelle sur la vie religieuse. A ce titre il rendra les plus grands services à tous les supérieurs ainsi qu'aux maîtres et aux maîtresses des novices. Les visiteurs et les aumôniers y trouveront des renseignements nombreux et précis.

J. Creusen, S. I. *Het Kloosterleven volgens het kerkelijk Recht.* Traduction flamande de la 4e édition française. Louvain, Museum Lessianum, 1931, (24 × 15 cm.), 336 p. Prix : 30 frs.

Le Souverain Pontife désire que les religieux et religieuses sachent ce que l'Église leur prescrit (c. 509) l'ouvrage du P. Creusen répond excellemment à ce vœu.

Il faut donc se réjouir qu'il soit traduit en flamand et mis ainsi à la disposition d'un grand nombre d'aumôniers et de communautés qui ne possédaient rien de semblable jusqu'à présent.

La traduction a tous les mérites de l'original. C'est beaucoup dire quand on sait qu'en ces matières, le vocabulaire technique néerlandais est encore peu fixé. On ne s'étonnera pas dès lors de trouver ici encore quelque flottement. Telle qu'elle est, cette traduction est excellente. L. ARTS, S. I.

P. Cotel et E. Jombart. *Catechismus der Geloften ten dienste der Religieuzen.* Traduit de la 30e édition française. Louvain, Museum Lessianum, 1931, (19 × 12 cm.), 112 p. Prix : 5 frs.

Rien de plus modeste et de plus précieux qu'un catéchisme : rien aussi de plus délicat à composer et à traduire.

Autant de mérites de ce Catéchisme des vœux des PP. Cotel et Jombart. Il faut que tous ceux qui font des vœux en religion aient appris leur catéchisme.

Bien souvent encore dans la suite, ils le consulteront avec profit.

Cette traduction sur la 30e édition française est claire, exacte, fidèle : c'est l'essentiel. L. ARTS, S. I.

A. Rivet. *Le Patrimoine légal du Culte et des Œuvres catholiques.* 2e éd. Paris, Bonne Presse, 1930, (18 × 10 cm.), 438 p. Prix : 15 frs.

Un appendice de quelques pages complète dans cette seconde édition les renseignements donnés dans la première; ce sont des extraits des nouvelles lois fiscales et quelques arrêts confirmant ou modifiant les opinions de l'auteur. Ainsi est mis à jour, jusqu'au 1er juillet 1930, ce petit volume tout rempli de doctrine et surtout de renseignements pratiques sur la possession et l'administration des biens ecclésiastiques en France. Nous avons déjà dit (*N. R. Th.* 1929, p. 773) qu'il présentait un réel intérêt, même dans notre pays, pour tous ceux qui doivent connaître le droit civil ecclésiastique. J. CREUSEN, S. I.

F. de Saint-Palais d'Aussac. *Le droit de dépouille (Ius spolii).* Paris, A. Picard, 1930, (25 × 17 cm.), 244 p.

Les biens ecclésiastiques appartiennent à Dieu, à son Église, aux pauvres. L'évêque n'en est que l'administrateur. A sa mort, ils doivent donc revenir à la communauté. S'il n'avait rien au moment de sa consécration, tout ce qu'il a acquis rentre dans cette propriété ecclésiastique dont il ne peut faire usage en faveur de ses parents. Ainsi s'établit le *droit de dépouille*, droit de la communauté aux biens de l'évêque défunt. Pour l'assurer, on organisera la vacance du siège en chargeant un dignitaire ecclésiastique de faire l'inventaire, d'assurer la gestion et la transmission des biens laissés par l'évêque défunt. A partir du VIII^e^ siècle, évêques et clercs sont de plus en plus assimilés aux autres vassaux du prince; celui-ci s'arroge le droit de garde sur les biens de l'église vacante et, malgré les protestations de l'Église, d'en toucher les revenus et même de s'emparer des biens meubles. Cette résistance aboutit au XII^e^ siècle en France à des renonciations à ce prétendu droit accordées par le roi ou les seigneurs en faveur des églises. Il fallut plus de temps pour aboutir au même résultat en Angleterre. Pour essayer d'arracher aux seigneurs et au prince leurs biens, des évêques s'avisèrent dès le IX^e^ siècle de faire un testament en faveur de leur église; ils espéraient que l'on n'oserait violer leurs dernières volontés. Un autre moyen, beaucoup plus sûr celui-là, était de distribuer aux pauvres tout ce qui leur était destiné, au lieu d'amasser des biens que la cupidité des princes et des seigneurs guettait et pillait, parfois malgré les plus solennelles promesses. Au début du XIII^e^ siècle, les papes parvinrent à obtenir des empereurs allemands qu'ils renonçassent à l'abus de la dépouille; cette fois l'engagement fut tenu, alors qu'au siècle précédent il avait été solennellement violé.

En autorisant les évêques à prendre sur leurs biens meubles des dispositions testamentaires, les papes prirent de plus en plus conscience de leur droit souverain sur les biens ecclésiastiques. La nécessité de se procurer d'abondantes ressources pour réaliser la centralisation gouvernementale, qui s'esquisse dès la fin du XIII^e^ siècle, les amena à faire valoir des droits de plus en plus étendus sur les biens meubles des évêchés vacants. Ainsi le droit de dépouille passa entre leurs mains. Il s'y maintint longtemps et il en reste des traces jusque dans le Code de droit canonique (can. 1298 et suiv.).

Telle est l'histoire esquissée dans ce volume, dont la seconde partie étudie l'objet du droit de dépouille et les fondements erronés ou réels sur lesquels il reposa. La lecture de cette thèse est facile, car les citations s'enchâssent clairement dans un exposé suffisamment systématique. C'est la première étude complète sur cette matière. J. CREUSEN, S. I.

G. Masi. *Un caso di locazione d'opere dei servizi divini nel 1305.* Roma, Rivista di Storia del Diritto Italiano, 1930, (17 × 25 cm.), 12 p.

Cet article de M. Gino Masi, docteur en droit et archiviste de l'État à Florence, ne peut manquer d'intéresser les canonistes. Publié d'abord dans la *Rivista di Storia del Diritto Italiano* (vol. III, 1930, p. 352-363), il est consacré à l'examen d'un curieux contrat, passé à Florence devant un notaire civil par deux ecclésiastiques du diocèse de Fiesole : un certain Romanus, chanoine de Pomino, engage sa personne et ses services, pour un terme de trois ans et moyennant salaire, au prêtre Falcus, recteur de l'église Saint-Christophe de

Perticaia. M. Masi publie le texte de ce singulier document, daté du 23 novembre 1305, et l'accompagne d'un commentaire juridique et historique, d'où il ressort que nous avons affaire à un véritable contrat de location de travail, mais illégitime, parce que se rapportant, en dépit des lois canoniques, à des fonctions du ministère sacerdotal.

Deux autres études du même auteur nous sont parvenues récemment. La première, intitulée *Il Sindacato delle Magistrature comunali nel sec. XIV* (Roma, Sampaolesi, 1930, 171 p.), est un important travail sur le contrôle légal de la gestion des magistrats communaux au XIV^e^ siècle, spécialement à Florence (cf. *Revue d'hist. eccl.*, 1931, p. 508-509, et *Revue belge de philol. et d'hist.*, 1930, p. 1152). La seconde, qui vient de paraître dans l'*Archivio Giudirico* de Modène (vol. CV, 1931), est un mémoire sur le rôle politique des banquiers florentins à la fin du XIII^e^ siècle : *I banchieri fiorentini nella vita politica della città sulla fine del dugento* (35 p.). Fr. HALKIN, S. I.

PHILOSOPHIE

S. Reinstadler. *Elementa Philosophiae Scholasticae.* 2 volumes. 13^e^ éd. Fribourg e. B., Herder, 1929, (18 × 12 cm.), 580-586 p. Prix : 9 Mk.

Tous les professeurs et élèves de nos séminaires connaissent les « Elementa Philosophiae Scholaticae » de Reinstadler, ces deux petits volumes au format commode, au texte clair et agréablement présenté. Tous aussi savent les sérieuses qualités de fond qui ont valu à cet ouvrage son remarquable succès : doctrine très sûre et très ferme, résumée avec concision et exactitude dans un exposé toujours limpide.

Sans doute, ne faut-il pas y chercher le dernier mot sur toutes les questions traitées : c'est avec sagesse, croyons-nous, que l'auteur s'est parfois abstenu de développer certaines d'entre elles, qui, comme il le dit justement, *altiora sunt quam ut tironibus solvi possint.* Ce manuel est avant tout pratique : il vise surtout à réaliser les qualités pédagogiques qu'on demande d'abord de ce genre d'ouvrage, beaucoup plus qu'à éblouir par l'originalité ou la profondeur des vues ou le luxe de l'érudition savante. Celle-ci est d'ailleurs loin d'être négligée : les nombreuses notes au bas des pages permettent au lecteur un contact direct avec les auteurs cités dans le texte. Il n'est pas sans intérêt de noter que, quand il s'agit d'auteurs allemands, le texte des passages cités est traduit en français.

Après ces éloges, bien mérités d'ailleurs, qu'il nous soit permis de proposer une remarque : il est dommage que l'exposé et la critique des systèmes ne soient pas toujours faits avec toute l'objectivité et la sérénité qu'on souhaiterait. Ce reproche, malheureusement, on devrait le faire à bien des ouvrages du même genre, et parfois à beaucoup plus juste titre encore : l'exposé des doctrines des *adversaires* semble conçu surtout en vue de faciliter la réfutation de celles-ci et ressemble parfois beaucoup plus à une caricature qu'à un exposé loyal et sincère. Cette impression tient peut-être pour beaucoup à ce que jamais aucun système n'est exposé dans son ensemble, mais que le plus souvent les auteurs de manuels n'en donnent, à propos des diverses questions traitées, que ce qui intéresse immédiatement celles-ci : on comprend que cette sorte de

dépeçage soit bien fait pour enlever à un exposé doctrinal ce qui fait surtout sa force. Ed. Brisbois, s. i.

C. Nink, S. I. *Grundlegung der Erkenntnistheorie.* Francfort, Carolus-Druckerei, 1930, (24 × 16 cm.), XII-292 p. Prix : 10,50 Mk.

Quoique les Scolastiques n'aient pas posé le problème critique en termes modernes, ils ne l'ignoraient pas cependant. Plus que d'autres, saint Thomas l'a étudié, et, en l'étudiant, a préparé les solutions dont aujourd'hui encore, malgré le courant inverse de la spéculation philosophique, la valeur objective s'impose à qui les étudie à fond. Le R. P. Nink, dans son ouvrage sincère et sérieux, fait très bien deux choses : il expose d'abord et avant tout les principes premiers de la théorie de la connaissance thomiste; il la confronte aussi avec des éléments caractéristiques des systèmes de Kant et de Hegel. Même si un lecteur n'admettait pas toutes les interprétations de l'auteur, l'étude de cet ouvrage lui suggérerait des idées très intéressantes et lui ouvrirait certes des horizons vastes et nouveaux. G. Delannoye, s. i.

H. de la Selle. *La Défense de l'Intelligence.* Paris, Téqui, 1930, (19 × 12 cm.), 192 p Prix : 8 frs.

Petit livre d'attaque plus encore que de défense. Armé du « bon sens thomiste » l'auteur s'y mesure avec les systèmes philosophiques, tous également absurdes à ses yeux, du siècle passé et du nôtre. Certains coups sont assurément bien appliqués. Mais l'auteur se méprend, à notre avis, sur la signification du kantisme, son principal adversaire, en le qualifiant de «subjectivisme». On regrette que le ton de l'ouvrage manque trop souvent de dignité. Deux exemples, entre bien d'autres : Kant est appelé « roi de confusion » et M. Bergson « maître de la faconde moderne ». De tels excès de plume, surtout s'ils s'inspirent d'une intolérance agressive, ne peuvent que nuire au mouvement néo-thomiste, voire même à la pensée catholique. L. Malevez, s. i.

B. Petronievics. *Hauptsätze der Metaphysik.* Beiträge zur Philosophie, n° 17. Heidelberg, C. Winter, 1930, (23 × 15 cm.), 82 p. Prix : 5 Mk.

L'auteur ne prétend pas donner, dans cette brochure, des idées qu'il n'ait déjà exprimées ailleurs. Tout son système est exposé dans son grand ouvrage : « *Prinzipien der Metaphysik* », dont deux parties seulement ont paru. Dans un article intitulé « *Hauptsätze der Metaphysik* », paru dans *Archiv für systematische Philosophie*, Bd XXIX, 1925, il a donné, sans les prouver, les propositions qui résument sa métaphysique.

Dans la présente publication, il reprend les mêmes propositions, en y joignant une courte démonstration et des éclaircissements.

N'est-ce pas une gageure, de faire tenir toute la métaphysique en 82 pages ? Si M. Petronievics y est parvenu, c'est sans doute à sa méthode géométrique qu'il le doit. Car l'ouvrage présente, quant à la forme, une grande analogie avec un traité de géométrie. La philosophie qu'il parvient ainsi à édifier est une espèce de monadologie. Nous ne pouvons songer à entrer dans le détail des thèses défendues. Dans l'ensemble, cette philosophie nous paraît trop formelle, trop conceptuelle et la méthode ne peut guère satisfaire que les « esprits géométriques ». A. Grégoire, s. i.

G. Söhngen. *Sein und Gegenstand. Das Scholastische Axiom « Ens et verum convertuntur » als Fundament metaphysischer und theologischer Spekulation.* Veröffentlichungen des Katholischen Instituts für Philosophie Albertus-Magnus zu Köln. Münster i. W. Aschendorff, 1930, (24 × 16 cm.), XX-336 p.

Cet ouvrage aurait pu recevoir cet autre titre également significatif : « En marge de la « Metaphysik der Erkenntnis » de Nicolaï Hartmann. » En effet, c'est en fonction de cette étude gnoséologique très intéressante que l'auteur examine le grand axiome « ens et verum convertuntur », qu'il montre comment parfois N. Hartmann s'en rapproche et plus souvent, semble-t-il, s'en écarte. L'auteur est par moments assez subtil dans la confrontation de certaines formules modernes et anciennes; toujours cependant il est intéressant. Ce livre, malgré son titre, est un des ouvrages qui traitent d'une façon très moderne le problème de la connaissance, et, en le traitant, apportent du neuf à sa solution.

G. DELANNOYE, S. I.

S. L. von Skibniewski. *Kausalität.* Paderborn, Schöningh, 1930, (24 × 16 cm.), 128 p. Prix : 5 Mk.

Ce livre examine quelques éléments de doctrine du travail du Dr J. Hessen sur le principe de causalité. Sa définition de la cause, son énoncé du principe de causalité sont exposés, critiqués et justement rejetés. Malgré les qualités incontestables de clarté, quant à la forme, d'orthodoxie, quant au fond, qui constituent le grand mérite de l'ouvrage du Dr von Skibniewski, le critique impartial doit faire deux remarques. Tout d'abord, il est très regrettable que dans sa discussion des idées du Dr Hessen, l'auteur ait employé si souvent des formules moins iréniques que n'excuse totalement ni l'allure polémique des écrits du Dr Hessen, ni même, en particulier, la critique peu courtoise avec laquelle il a traité, il y a quelques années, un précédent ouvrage du Dr von Skibniewsky sur « la théologie de la mécanique ».

Ensuite, l'énoncé du principe de causalité selon notre auteur : « Jedes Sein ist Wirkung eines Intellekts » ne manifeste pas assez les nuances nombreuses du commentaire qui l'accompagne, pour que la formule, nouvelle quant à la forme, nous paraisse totalement heureuse. Ces deux remarques ne nous font cependant pas perdre de vue les qualités très réelles de l'ouvrage.

G. DELANNOYE, S. I.

E. Broermann. *Allgemeine Psychologie.* Handbücher der Erziehungswissenschaft, Band 19. Paderborn, F. Schöningh, 1929, (19 × 13 cm.), 250 p Prix : 3,90 Mk.

Bien qu'il écrive dans une collection d'ouvrages de pédagogie, l'auteur de cet excellent manuel ne s'est pas borné à la psychologie de l'enfant; il a voulu écrire une psychologie « générale », quitte à suggérer, chemin faisant, une foule d'applications pédagogiques. Il s'en tient surtout, on le conçoit, au point de vue expérimental, mais non sans indiquer succinctement les problèmes de psychologie spéculative et les principales solutions qui en ont été fournies.

Après avoir précisé l'objet et la méthode de la psychologie, il étudie successivement, sous toutes leurs formes et à tous leurs degrés, la connaissance, le sentiment, l'attitude active, et les facultés secondaires qui conditionnent

l'exercice des premières. Le tout est clair, concis, méthodique, fort documenté, au courant des expériences et théories récentes, enrichi de mainte remarque personnelle et judicieuse. Les pédagogues sauront encore gré à M. Broermann des expériences utiles qu'il leur propose de faire sur leurs élèves, de la bibliographie abondante — exclusivement allemande il est vrai — qui complète chacun de ses paragraphes, des index qui terminent son ouvrage.

J. Defever, s. i.

F. Varvello. *Institutiones philosophicae. Pars III : Ethica.* 5ª ed. Turin, Società editrice internazionale, 1930, (21 × 13 cm.), 496 p. Prix : 18 lires.

Ce manuel d'éthique se recommande par de sérieuses qualités, qui témoignent de l'expérience d'un professeur familier avec le mode d'exposition scolastique et sachant l'importance pédagogique des définitions précises, des divisions claires et des distinctions fréquentes. La doctrine est présentée avec beaucoup de clarté et heureusement illustrée et complétée par de nombreuses remarques présentées sous forme de corollaires ou d'objections. Les preuves des thèses sont parfois un peu sommaires et pas toujours très convaincantes : certaines ressemblent beaucoup plus à de simples explications qu'à des raisons fondées sur les premiers principes (cela est surtout vrai de la partie générale de la Morale — voir en particulier les théories de l'essence de la moralité, de l'obligation). La cause en est, croyons-nous, à un défaut malheureusement commun à beaucoup de manuels scolastiques, qui semblent se préoccuper fort peu de présenter une doctrine synthétique fortement fondée sur la métaphysique générale ; leur unique souci semble être d'exposer les thèses traditionnelles et ils apportent pour cela des arguments de valeur philosophique fort diverse, tirés de l'expérience, du consentement universel, du sens intime, de l'autorité, et parfois aussi de la métaphysique. Il n'est pas étonnant dès lors qu'une telle façon de proposer et de démontrer la doctrine ne soit pas toujours très satisfaisante pour des esprits formés à une discipline intellectuelle plus exigente.

Ed. Brisbois, s. i.

L. Lehu, O. P. *La raison, règle de la moralité d'après saint Thomas.* Bibliothèque théologique. Paris, Gabalda, 1930, (19 × 12 cm.), 264 p. Prix : 15 frs.

Pour saint Thomas, tous le reconnaissent et l'admettent sans hésitation, la raison est la règle propre de l'agir humain, de la moralité de l'action humaine. Mais comment comprendre ce rôle régulateur de la raison selon saint Thomas ? Le P. Lehu ne l'entend pas comme Dom Lottin ou le P. Elter, ni même comme le T. R. P. Gillet et le P. Sertillanges, et il le leur dit clairement. Peut-être cependant le désaccord est-il plus apparent que réel, si l'on veut interpréter la pensée du P. Lehu par ce qu'il dit dans sa *Philosophia moralis et socialis*, T. I, p. 148 : Ratio habet quod sit recta ex conformitate ad legem aeternam. Lex autem aeterna nobis innotescit in creaturis et principaliter ex cognitione naturae humanae. Ideo natura se habet ut media inter legem aeternam et rationem; in hoc sensu dicitur regula fundamentalis, id est fondamentum regulae rationis.

On ne peut cependant pas dire que le bouillant chevalier de l'orthodoxie thomiste qu'est le P. Lehu ait rompu des lances contre des moulins : la propriété

de l'expression et la rigueur dans l'emploi des termes, qui ne sont pas les moindres mérites de la philosophie thomiste, valent bien la peine qu'on les défende à l'occasion. Le P. Lehu a certainement écrit un bon livre, dans lequel, à propos de cette question de la moralité, il expose lumineusement le rôle de la raison dans les divers aspects de la vie morale. Cet ouvrage plein de vie sera lu avec intérêt et profit par tous les disciples de saint Thomas; et même le ton parfois un peu grondeur et pas commode, mais très inoffensif d'ailleurs, qui est familier à l'auteur, ne diminuera pas cet intérêt, bien au contraire!

Ed. Brisbois, s. i.

H. Brun. *Les deux pierres d'angle de la Cité Chrétienne l'Ordre et l'Amour. Essai de philosophie sociale.* Paris, Beauchesne, 1930, (23 × 14 cm.), XVI-272 p. Prix : 28 frs.

Cet ouvrage est un excellent exposé des principes de la morale chrétienne, groupés autour de deux grandes idées qui doivent être comme les deux pôles de la vie chrétienne : l'ordre et l'amour. L'ordre, qui est le signe sensible du plan divin, c'est à l'homme à l'introduire dans son action, dans sa vie individuelle, dans sa vie familiale et sociale. A propos de chacune de ces étapes de la réalisation de l'ordre, l'auteur dégage les principales exigences de celui-ci; et il le fait en moraliste très averti des besoins de l'heure présente. Notons en passant que l'auteur n'est pas de ceux qui, sous prétexte d'ordre, cherchent à amoindrir, au point de l'escamoter, la valeur de la personne humaine; les quelques pages qu'il consacre au Romantisme sont une excellente mise au point, qui fait bonne justice de certaines formules simplistes malheureusement trop à la mode.

L'amour, la charité, est le ciment qui, dans la pensée divine, doit donner à l'ordre sa solidité et sa consistance : tel est l'objet de la seconde partie. Cet ouvrage est avant tout une œuvre d'exposition : le lecteur ne doit donc pas y chercher de subtiles analyses de principes ou des discussions approfondies sur des points controversés; mais il y trouvera une doctrine toujours sûre et solide, pleine d'équilibre et de bon sens, et instinctivement défiante de la nouveauté et du risque. Cet ouvrage est avant tout une œuvre de conviction vécue, qui s'exprime parfois dans des développements que certains trouveront peut être un peu trop homilétiques, mais dont se dégage un rayonnement bienfaisant qui en fait vraiment une bonne action. Ed. Brisbois. s. i.

Le maintien et la défense de la famille par le droit. Paris, Librairie du Recueil Sirey, 1930, (23 × 14 cm.), 300 p. Prix : 20 frs.

Ce volume contient dix conférences faites aux étudiants et au grand public de l'Université de Nancy en 1928-1929.

La compétence toute spéciale des auteurs, parmi lesquels nous relevons les noms de MM. Senn, Geny, Renard, Brocard, et le choix des sujets traités donnent à ce recueil son intérêt et sa valeur.

Signalons les sujets suivants : La famille antique et la famille moderne, le mariage et l'union libre, la famille et l'héritage, le suffrage universel et la famille, le rôle de la famille dans l'économie nationale. V. Fallon, s. i.

T. Rothe. *De l'existence de la propriété. Idées personnelles. Opinions diverses.* Paris, Librairie du Recueil Sirey, 1930, (23 × 15 cm.), 214 p. Prix : 22 frs.

La propriété privée « est attaquée; elle est compromise; il est donc utile de la prouver ». Ces considérations ont inspiré ce travail qui traite « de l'existence de la propriété privée, point... de son étendue, de son acquisition, de sa perte, des pouvoirs publics sur elle ». Un « Traité » de la propriété devrait s'étendre à l'ensemble de ces matières. L'auteur nous promet ce travail : Son « *Traité de droit naturel théorique et appliqué* » sera publié « dès le jour où disparaîtrait, grâce à quelque concours mécénien, l'obstacle apporté par le renchérissement ». M. Rothe a voulu, en attendant, nous exposer ici d'une façon « simple, alerte » la preuve de la propriété privée. Nous voudrions caractériser ce travail en faisant remarquer que le qualificatif : « simple, alerte » pourrait nous induire en erreur; nous n'avons pas affaire ici à un exposé élémentaire et encore moins superficiel, mais bien à une étude approfondie de ce qui a été dit au sujet de la propriété, à la réfutation des erreurs, à une analyse méthodique des arguments que l'on a mis en avant pour prouver le bien fondé de la propriété privée.

C. DU BOIS, S. I.

E. Ruyer. 1. *Esquisse d'une philosophie de la structure.* 2. *L'humanité de l'avenir d'après Cournot.* Bibliothèque de philosophie contemporaine. Paris, Alcan, 1930, (23 × 14 cm.), 370 et 152 p. Prix : 50 et 30 frs.

1. — M. Ruyer se défend d'être matérialiste; et il a raison, si l'on entend par matérialisme une théorie qui ne reconnaît de réalité véritable qu'aux éléments primordiaux dont sont faites les choses. Pour lui, en effet, « il n'y a de réalité que d'une sorte : la réalité géométrico-mécanique, la forme, la structure », et par forme, il faut entendre une forme dans l'espace et dans le temps, entièrement définie par une structure. Les prétendus éléments des théories mécanicistes ordinaires n'ont donc aucun privilège au point de vue de la réalité absolue : ils ont une structure plus simple, voilà tout. Malgré les dénégations de l'auteur, nous n'hésitons pas à le classer parmi les matérialistes. Comment appeler autrement un philosophe qui réduit toutes les opérations mentales à des mécanismes, quelque complexes qu'ils puissent être; qui explique tout par le fonctionnement du cerveau; qui rejette les notions de « sujet », de « pensée », de « volonté », comme artificielles ? Nous craignons que M. Ruyer ne soit un de ces esprits qui croient « comprendre » ou « expliquer », dès qu'ils peuvent « imaginer ».

2. — Cournot n'a pas écrit de traité sur l'avenir de l'humanité. Mais il avait à ce sujet des idées précises, que M. Ruyer s'attache à retrouver dans ses principales œuvres.

D'autres philosophes ont voulu être prophètes. Ce qui distingue Cournot de ceux-là, c'est la positivité de sa pensée. Son originalité consiste en ce que sa tentative se fonde sur les analogies tirées de l'allure générale de la marche du monde.

L'exposé est suivi d'une critique judicieuse et modérée, qui s'attache, en particulier, à montrer jusqu'à quel point les idées de Cournot sont vérifiées

par les faits, pour autant qu'un demi-siècle d'expériences permet de juger des prédictions valables seulement pour un avenir très lointain.

A. Grégoire. s. i.

L. de la Vallée Poussin. *Le dogme et la philosophie du Bouddhisme.* Études sur l'histoire des religions, n° 6. Paris, Beauchesne, 1930, (19 × 12 cm.), 214 p. Prix : 15 frs.

On ne compte plus les textes bouddhiques mis au jour dans les volumineux travaux de M. de la V. P. L'auteur connaît de contact immédiat et assidu ces idées bouddhiques, auxquelles il a consacré, en ces dernières années, plusieurs études importantes. Le présent ouvrage en est comme la leçon de synthèse.

Au moment où nous en achevions la lecture, nous avions parallèlement sous les yeux la critique des doctrines bouddhiques par Çankara, le prince de la philosophie védantique (*Çar. Bh.*, II, 2, 18-32). Le champion de l'orthodoxie brahmanique et l'érudit occidental procèdent par des voies diamétralement opposées, pour aboutir à des conclusions générales sensiblement analogues. Chez l'un et l'autre, la pensée bouddhique se définit comme doctrine de l'impermanence universelle (sarvavainâçikarâddhanta); le disparate des positions initiales (dogmes) et des explications scolaires (philosophie) est signalé : bahuprakârah pratipattibhedâd vineyabhedâdvâ; on suit dans leur dédale les trois mouvements divergents du réalisme, de l'idéalisme et du nihilisme bouddhiques; et je doute que la dialectique acérée du védantin réussisse mieux que l'inventaire de l'indianiste à mettre en relief l'incohérence du bouddhisme.

Mais tandis que nous trouvons chez Çankara l'exposé d'un logicien loyal, mais peu soucieux de restituer la mentalité *réelle* de l'adversaire, la patiente et sagace observation de M. de la V. P. parvient à réduire pour une part le grief d'inconsistance, qui faisait comparer le système à une sablonnière (sikatâkûpavad). La *morale* bouddhique, discipline spirituelle (yoga) thérapeutique et extatique, fournit un terrain d'interprétation à cette floraison fougueuse d'élucubrations doctrinales.

On ne peut se dissimuler l'impression que l'effort indianiste occidental touche ici un de ses points culminants. M. Ledrus, s. i.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Antiquité

R. Garcia de Brito. *La pensée philosophique à travers les âges. L'Antiquité.* Paris, Vrin, 1931, (23 × 14 cm.), xliv-342 p. Prix : 35 frs.

En quelque 340 pages, l'auteur nous fait parcourir tant la pensée religieuse et philosophique de l'Orient (pp. 1 à 108) que la philosophie grecque dans son entièreté (pp. 109 à 335). L'exposé est alerte et vif et ne manque pas de vues d'ensemble intéressantes et de bonnes synthèses. Nous regrettons seulement qu'un pareil ouvrage, composé avec un souci très louable de rendre à chacun son dû et d'apprécier équitablement les divers systèmes, ne soit pas

toujours également bien établi sur des données premières absolument inattaquables : il trahit par moments des insuffisances ou contient même des inexactitudes, qui se feront difficilement excuser à une époque où les instruments de vérification sont à la portée de tous. Un exemple entre plusieurs : la métaphysique d'Aristote est dite ne comprendre que *douze* livres (p. 183)! Signalons aussi des négligences manifestes dans la rédaction de la bibliographie : titres inexacts ou incomplets, omission fréquente de la date ou du lieu de la publication, surtout aucun principe de classement et d'ordre dans les différents sous-titres. J. De Munter, s. i.

A. Rey. *La Science orientale avant les Grecs.* Paris, La Renaissance du livre, 1930, (20 × 14 cm.), 494 p. Prix : 35 frs.

C'est une tâche excessivement délicate qu'a assumée M. Rey et il fallait, pour la mener à bien, toute l'érudition et le sens critique affiné dont l'auteur a déjà donné des preuves dans d'autres ouvrages. Il a une conscience très nette des difficultés que doit surmonter l'historien des origines, difficultés accrues encore lorsqu'il s'agit des origines de la science.

La principale et la plus obvie est le défaut de la documentation. M. Rey sait tirer des rares indications dont nous disposons tout le parti possible. Si parfois, comme il est nécessaire, il risque quelques conjectures, il sait et il nous avertit avec insistance, que ces conclusions sont toujours à la merci de la découverte d'un document nouveau. Dans l'ouvrage même, on trouve un exemple des bouleversements radicaux que l'exhumation fortuite d'un papyrus fait subir à nos idées concernant la science des anciens. Il s'agit du papyrus mathématique de Rhind et du papyrus médical d'Edwin Smith, qui jettent une lumière inattendue sur l'état de la science égyptienne. L'ouvrage débute par des considérations générales sur l'influence que peuvent avoir eue sur l'éveil de la pensée scientifique la religion, les mythes, la magie, la technique. Viennent ensuite les études sur la science chaldéo-assyrienne, égyptienne, chinoise et hindoue.

Espérons que M. Rey ne nous laissera pas trop longtemps attendre les deux volumes sur la science hellénique et la science hellénistique, qui doivent compléter la série. A. Grégoire, s. i.

K. Deichgräber. *Die griechische Empirikerschule. Sammlung der Fragmente und Darstellung der Lehre.* Berlin, Weidmann, 1930, (24 × 16 cm.), VIII-398 p.

M. Deichgräber met ici entre les mains des historiens de la philosophie ancienne un nouvel instrument de travail, qui fera excellente figure à côté des *Fragmente der Vorsokratiker* de Diels, des *Fragmenta veterum Stoicorum* de von Arnim et autres recueils semblables. Signalons dans la première partie du travail, qui nous fournit les textes mêmes, un remarquable essai pour retraduire en grec la *Subfiguratio empirica* (ὑποτύπωσις ἐμπειρική) de Galien, le médecin philosophe du IIe siècle de notre ère : c'est le document principal sur les doctrines empiriques, mais qui ne nous a été conservé que dans une traduction latine d'un médecin calabrais, Nicolas de Reggio, faite au mois de mai 1341. La seconde partie de l'ouvrage contient une excellente reconstitution de l'ensemble des doctrines empiriques et trois index, faits

avec un soin tout particulier (ils occupent à eux seuls plus de cinquante pages). Il est dommage toutefois que, dans son recueil des fragments, l'auteur ait dû se restreindre aux seuls textes incontestés et laisser de côté tout ce qui était douteux ou n'avait qu'un rapport incertain avec l'école empirique; aussi espérons-nous qu'un jour l'auteur, qui s'est révélé une compétence dans ce domaine, donnera ce complément à son œuvre. J. De Munter, s. i.

H. Leisegang. *Die Platondeutung der Gegenwart.* Collection « Wissen und Wirken » herausg. von Dr. E. Ungerer. N° 59. Karlsruhe, G. Braun, 1929, (21 × 14 cm.), 188 p. Prix : 4,80 Mk.

Le présent ouvrage vise à faire, dans la masse des travaux qui se sont accumulés les dernières années en Allemagne autour de Platon, le départ entre les travaux proprement exégétiques et historiques et ceux qui ont cherché à mettre Platon au service d'une idée ou d'une tendance modernes. C'est une étude précise, soigneusement documentée, appelée à rendre les plus grands services à tous les fervents des études platoniciennes, en leur faisant connaître en une synthèse bien menée tout un ensemble d'études, fort peu connues à l'heure qu'il est en dehors des milieux de langue allemande. On regrette seulement que l'auteur n'ait pas plus tenu compte des études faites en d'autres langues que la langue allemande, ou que du moins il n'ait pas mentionné une telle restriction dans le titre de son ouvrage, si c'est à dessein qu'il s'est confiné dans ces limites-là : tel quel, le titre est trompeur et ferait croire qu'il s'agit des études platoniciennes faites dans tous les pays.

J. De Munter, s. i.

W. D. Ross. *Aristote.* Bibliothèque scientifique. Paris, Payot, 1930, (23 × 14 cm.), 420 p. Prix : 30 frs.

M. Auguste Reymond, si connu dans le monde intellectuel français pour avoir mis à sa portée immédiate plusieurs travaux étrangers de première valeur, lui rend à nouveau un service éminent par la traduction de l'Aristote de M. W. D. Ross. Cet ouvrage de l'éminent professeur d'Oxford n'a guère besoin d'une longue recommandation : n'a-t-il pas été universellement apprécié par les connaisseurs comme l'exposé peut-être le meilleur, que nous possédions à l'heure actuelle, de l'aristotélisme étudié en lui-même et pour lui-même? Ajoutons seulement qu'il n'a rien perdu de son actualité, bien que datant déjà de 1923 : visant à nous donner un aperçu systématique des principes fondamentaux de l'aristotélisme, il est à l'abri des brusques revirements, qu'amènent à tout moment actuellement les grosses controverses autour de la genèse de l'œuvre aristotélicienne; aussi gardera-t-il toujours sa place et sa valeur à côté de ces études historiques et génétiques. J. De Munter, s. i.

Moyen âge

***O. Brunner, A. Dopsch,** etc. *Das Mittelalter in Einzeldarstellungen.* Wissenschaft und Kultur, Bd III : das Mittelalter. Leipzig und Wien, F. Deuticke, 1930, (26 × 18 cm.), 260 p., 9 gravures dans le texte et 16 hors texte. Prix : 18 Mk.

Cet ouvrage est un recueil de conférences de haute vulgarisation, données à l'Université de Vienne dans le courant de l'année scolaire 1928-1929. Pour

laisser entrevoir quelque peu la richesse et la variété de son contenu, nous allons parcourir rapidement les différents sujets traités, en ajoutant de-ci de-là une brève appréciation. Nous nous arrêterons surtout dans ce compte rendu aux études qui intéressent l'histoire de la philosophie.

Le professeur Dr H. Hirsch marque nettement dans un travail introductoire sur le « Moyen âge et nous » la tendance générale et le but d'ensemble des divers travaux : mettre en lumière, pour les pays austro-allemands, l'étroite parenté entre l'intense vie culturelle du moyen âge, que la Renaissance et la Réforme ont par trop refoulée, et la culture actuelle; s'essayer d'une certaine façon à rendre au moyen âge une place de faveur dans le développement culturel d'aujourd'hui, « sans toutefois rien sacrifier de la liberté de conscience, si chèrement achetée par l'époque moderne ».

Le Dr Eibl brosse à grands traits un intéressant tableau de la pensée scolastique. L'auteur est protestant, cela se remarque immédiatement à sa conception de la Trinité et de la christologie par ex., mais sa pensée est familiarisée avec les auteurs scolastiques; aussi sa synthèse, encore que forcément très schématique, est-elle bien construite et fait-elle entrer en contact avec les principaux courants de la pensée philosophique du moyen âge.

Le Dr Fr. Strunz, bien connu pour ses travaux tout récents sur les connaissances scientifiques d'Albert le Grand et pour ses travaux, faits une trentaine d'années auparavant, sur Théophraste Paracelse, nous résume dans deux études substantielles les résultats principaux de ses travaux. C'est lui aussi qui, dans l'avant-dernière étude du recueil, nous donne un aperçu substantiel sur le développement culturel et scolaire du moyen âge. Ici encore la mentalité protestante de l'auteur ne doit pas nous empêcher de retrouver en lui un fin connaisseur du moyen âge et un maître, qui s'efforce de communiquer aux autres quelque chose de son admiration enthousiaste pour un Albert le Grand et un Théophraste Paracelse.

Deux autres études sont consacrées à l'architecture du moyen âge et illustrées par un belle série de reproductions hors texte : l'une du Dr J. Strzygowski traite de l'art roman; l'autre du Dr H. Tietze, de l'art gothique. Toutes deux, après une description sommaire mais soigneuse de ces architectures, s'attachent principalement au problème de leur origine. — A ces aperçus sur l'architecture, fait très naturellement suite un conspectus sur la musique du moyen âge par le Dr Fr. Ficker.

La littérature est représentée par un essai, en partie biographique et en partie systématique sur Dante par le Dr E. Winkler; par un bref aperçu sur la culture et la littérature chevaleresques en Allemagne, par le Dr P. Kluckholm et par une étude de la poésie épique germanique, par le Dr D. Kralik. Le développement des villes et de la bourgeoisie dans les pays austro-allemands au moyen âge est traité par le Dr O. Brunner; la formation des états féodaux germaniques, par le Dr A. Dopsch; le droit germanique, par le Dr K. G. Hugelmann. Toutes ces études, faites par des spécialistes dans la matière, méritent pleinement d'être connues par tous ceux qui s'intéressent au moyen âge, elles dépassent plutôt la mesure d'érudition qu'on s'attendrait à trouver dans des travaux même de haute vulgarisation.

La dernière étude de ce recueil vaut certes aussi une mention spéciale; l'auteur, le Dr H. van Srbik, s'attache à montrer que la frontière entre le

moyen âge et les temps modernes a été placée à juste titre vers l'année 1500, encore que plusieurs des grandes idées des temps nouveaux soient nées dès le XIII^e^ et le XIV^e^ siècle.

Concluons que cet ensemble de conférences offre une lecture de haute vulgarisation, qui n'est pas du tout banale. On y étudie le moyen âge germanique à peu près sous toutes ses faces, de telle sorte que même là où il ne partagera pas volontiers le point de vue — parfois par trop germanique ou d'autres fois trop protestant — des conférenciers, le lecteur pourra encore trouver maint épi à glaner. J. De Munter, s. i.

A. Masnovo. *Da Guglielmo d'Auvergne a San Tomaso d'Aquino.* Vol. I : *Guglielmo d'Auvergne e l'Ascesa verso Dio.* Milano, Societa editrice « Vita e Pensiero », 1930, (25 × 17 cm.), VIII-292 p. Prix : 20 lires.

Par la méthode suivie et les conclusions en partie neuves qui en sont le fruit, ce travail nous a paru de toute première valeur. Cette méthode est celle d'un historien qui, n'ignorant rien des problèmes *spéculatifs*, disposerait en même temps d'un sens exceptionnellement aigu des contrastes, des situations concrètes et réelles, de leur complexité, des tenants et des aboutissants d'un « moment » doctrinal, bref du développement et du « *devenir* » historiques. Les conclusions obtenues par cette méthode obligent à reviser sérieusement les jugements superficiels que se passent, depuis quelques décades d'années, avec une fidélité parfois littérale, les auteurs de ces livres dangereusement utiles qu'on nomme : Histoires de la Philosophie. Je ne dirai rien des deux premiers chapitres de cet ouvrage; non qu'ils manquent d'intérêt; au contraire, il y abonde, intérêt du drame et même de la bataille historiques; mais obligé à me limiter, je voudrais donner une idée des acquêts doctrinaux dont ce livre vient nous enrichir.

La preuve de Dieu chez Guillaume d'Auvergne, écrit Grabmann, « *fait penser à l'argument ontologique de saint Anselme* » (Gesch. d. mittel. Phil. i. Christl. Abendlande. Munich. 1908, p. 86). L'erreur, car c'en est une, est partagée par Baumgartner, Schindele, Grünwald, Bäumker, Vernet, etc.; cette preuve chez G., comme chez Anselme, *ne sortirait pas de la région des purs concepts.* Par l'examen détaillé du « De Trinitate », Masnovo prouve que G. part d'un *fait* (aliquid) et de là monte à Dieu par un *principe.* Il n'a du reste pas ignoré la preuve « ex motu » d'Aristote. Rien de commun donc entre G. et le saint Anselme du « Proslogium ». La vraie position de G. est « *la positione stezza que terrà piu tardi San Tommaso d'Aquino* »! Dans son ascension vers Dieu, G. est indemne aussi de tout *réalisme exagéré*, même « vêtu à la légère », à la Guillaume de Champeaux. En matière d'universaux, G. est plus près d'Abélard que de son célèbre rival ou de l'Anselme qui « *réalise l'essence* », indépendamment de son cadre individuel.

G. ne s'écarte pas moins de l'*éclectisme* d'un Alexandre de Hales. Penseur trop personnel et trop pénétrant, caractère trop entier aussi, pour apprécier beaucoup l'idéal qui a pour devise : Nova et vetera! Nulle trace non plus chez lui de l'*innéisme* « *notionnel* » en matière de connaissance de Dieu, tel qu'on le trouve indubitablement dans la somme du Docteur franciscain. En somme, G. emprunte à Avicenne, qu'il combat parfois, le concept « central » de l'*Ens per essentiam;* il contribue par là à reléguer dans l'ombre, en théodicée,

le concept augustino-anselmien du *Bonum « quo majus cogitari nequit »*; il y a, esquissées chez lui et assez fermes déjà, les grandes lignes d'un « *système* », que saint Thomas, auquel G. ouvre les voies, n'aura plus qu'à achever. Combien d'opinions intéressantes de G. seraient à relever encore! Il n'est pas partisan de la célèbre distinction avicennistique de l'*essentia* et de l'*esse in creatis*. Il se moque, non sans verdeur, de l'*unité* thomiste de la *forme substantielle* dans les *composés;* heureux charpentiers! grâce à elle, l'arbre *mort* leur fournirait du bois *neuf*! Soit dit en passant, ni G. ni son savant interprète italien ne manquent d'une veine agréable d'humour qui, d'un mot plaisant, leur permet de dérider le lecteur au cours d'une controverse épineuse.

Les dernières pages de cette remarquable étude — qui fait vivement désirer sa seconde partie — réservent aux érudits une surprise. David Hume dont on connaît l'opinion empiriste sur le principe de causalité, simple *habitude psychologique*, a peut-être connu l'opinion analogue de G. sur l'*habitus instinctif* posant un lien causal nécessaire entre deux idées. A un moment où on venait de rééditer à Paris les œuvres de G., Hume séjournait à La Flèche et y discutait, avec « un savant Père jésuite », sur les « miracles », sous le cloître du fameux collège où s'écoulèrent les années d'apprentissage de Descartes. La ressemblance entre les mots « *mos* » et « *habitus* » de l'auteur du XIII^e^ siècle et ceux de « *habit* » et « *custom* » qu'emploie celui du XVIII^e^ siècle ne laisse pas d'être frappante. Ce que Masnovo appelle l'*apriorisme analytique* de saint Thomas, en l'opposant à *l'apriorisme synthétique* de G. et du philosophe écossais, suffit-il à rendre compte de la relation universelle effet-cause? A prendre le mot *analytique* au sens strict, nous osons en douter.

Au total, œuvre solide et forte, appuyée de citations abondantes dont l'à-propos trahit l'étude longue et serrée des textes; il n'est pas possible, dans les limites étroites d'un simple compte rendu, d'exposer, comme il le faudrait, les mérites multiples de ce beau travail. FR. JANSEN, S. I.

F. M. Powicke. *Robert Grosseteste and the Nicomachean Ethics.* Proceedings of the British Academy. Vol. XVI. Oxford University Press, Humphrey Milford, London, 1930, (26 × 17 cm.), 22 p. Prix : 1 sh. 6.

Dans cette communication à la British Academy, M. Powicke fait part de la découverte très intéressante dans le Merton M. S. A. 3. 2 (n° 14 du Catalogue Coxe) d'extraits d'un commentaire de Robert Grosseteste sur l'Éthique à Nicomaque d'Aristote. Après avoir fait l'histoire de la question jusqu'aux derniers travaux de Grabmann et de Pelzer, il cherche à déterminer lui-même de façon plus précise dans quelles conditions (principalement sous quelle forme : notes marginales plutôt que commentaire suivi) et vers quelle date ce commentaire a été composé et comment il fait un tout avec la nouvelle traduction de cette même Éthique et la première version latine du commentaire grec d'Eustratius. J. DE MUNTER, S. I.

A.-D. Sertillanges, O. P. *Saint Thomas d'Aquin.* Coll.: Les grands cœurs. Paris, Flammarion, 1931, (19 × 13 cm.), 222 p. Prix : 12 frs.

Ce livre rendra sympathique au lecteur le plus étranger à la scolastique la noble et austère figure de saint Thomas. L'on y retrouve avec plaisir la

largeur d'esprit du R. P. Sertillanges, fidèle disciple de l'Aquinate, et pourtant ouvert à tous les progrès de la pensée contemporaine. Bien qu'elle ne s'adresse pas aux spécialistes, son étude abonde en vues suggestives sur la philosophie et ses rapports avec la vie et avec la foi. Plus d'une leçon s'en dégage, à l'adresse tantôt des « modernes » qui prétendent se passer de la tradition, tantôt des défenseurs rigides d'un thomisme désuet, infidèles à l'esprit de leur maître par fidélité à ses formules. Style vigoureux, parfois « sublime », ou chargé de métaphores hardies. Quelques imperfections de détail : tel un rapprochement moins heureux de la *Somme* avec la Bible. A. Hayen, s. i.

J. Maritain. *Le Docteur angélique.* Bibliothèque française de philosophie. Nouvelle série. Paris, Desclée-De Brouwer, 1930, (20 × 14 cm.), xviii-284 p. Prix : 18 frs.

Cet ouvrage n'est pas un exposé de la doctrine de saint Thomas. L'auteur a voulu seulement retracer les traits caractéristiques de la physionomie spirituelle et de l'œuvre de celui que les papes ont proclamé le Docteur commun de l'Église, pour les confronter avec les besoins de l'heure présente.

Après les déceptions du positivisme et de l'immanentisme idéaliste, ce qu'attendent les esprits désemparés et divisés par les excès de l'individualisme subjectif, c'est une métaphysique, une science de l'absolu, seule capable d'assurer les valeurs ontologiques et l'affirmation du réel, et aussi de restaurer cette unité de pensée si lamentablement compromise depuis la Réforme. Cette métaphysique, saint Thomas continuant la tradition philosophique des grands penseurs de la Grèce dans ce qu'elle a d'éternel, en a lumineusement dégagé les principes : aussi M. Maritain voit-il en lui très justement l'Apôtre des temps modernes.

Il ne s'agit pas, bien entendu, l'auteur tient à le déclarer, de revenir au moyen âge ni de s'arrêter au xiii^e^ siècle, comme si, depuis, la pensée philosophique n'avait plus progressé : « Le thomisme prétend... intégrer tout le vrai découvert depuis le temps de saint Thomas. C'est une philosophie essentiellement synthétique et assimilatrice, la seule à vrai dire qui tente à travers les siècles et les mondes une œuvre de continuité et d'universalité ». (p. xii).

On ne peut que se réjouir de ces déclarations, qui répondent si pleinement à la pensée des papes restaurateurs du thomisme; et tous les penseurs et philosophes catholiques, qui durant ces dernières années se sont inspirés de ces principes, sauront gré à M. Maritain de les proclamer encore une fois. Tout dépendra d'ailleurs de l'esprit dans lequel ils seront compris et appliqués; et il faut espérer qu'aucun zèle trop soupçonneux n'en paralysera le libéralisme fécond et bienfaisant. Ed. Brisbois, s. i.

W. Schneider. *Die Quaestiones disputatae de Veritate des Thomas von Aquin in ihrer philosophisch-geschichtlichen Beziehung zu Augustinus.* Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters herausg. von M. Grabmann, Bd XXVII, Hft 3. Münster, Aschendorff, 1930, (24 × 17 cm.), 98 p. Prix : 5,20 Mk.

Avec le théologien Scheeben, voir dans saint Thomas un « *Augustinus contractus* » ou ressasser de confiance le dicton de l'École : *Augustinus eget Thoma interprete*, c'était, selon une conviction vieille chez nous, s'engager

infailliblement dans une voie erronée, créer d'insolubles énigmes historiques, celle par exemple du long conflit entre l'augustinisme et le thomisme naissant, nier la divergence essentielle entre la pensée platonicienne et aristotélicienne et, pour tout dire, réduire une théorie de la connaissance basée sur l'abstraction à une autre affirmant la saisie immédiate de l'intelligible pur. Pour nier des différences irréductibles entre la philosophie d'Augustin et celle de l'Aquinate, il faut ne les avoir jamais lus parallèlement. Le grand mérite du remarquable travail de M. S. consiste dans l'adoption de la véritable méthode. Il a eu l'heureuse inspiration de faire pour les « *Quaestiones disputatae* » ce que von Hertling avait fait pour la « *Somme Théologique* ». Il a comparé avec leur contexte originel tous les textes du grand Docteur Africain que l'Ange de l'École fait entrer dans sa fameuse synthèse. Le parallèle, faut-il le dire, est d'un intérêt passionnant ! Et ce qu'il est révélateur au point de vue des méthodes de travail propres au génie hospitalier de saint Thomas ! Sans doute, l'Aquinate, aristotélicien convaincu, éprouve un sincère respect pour l'autorité du grand Augustin (Auctoritates *Sanctorum*); il l'adopte et l'intègre à son système, chaque fois qu'il le peut; mais il ne se gêne pas pour lui fausser compagnie oh ! discrètement; rien, jamais, d'une offensive bruyante, criarde, à la scolastique. N'était la gravité du sujet, je dirais que l'attitude de saint Thomas devant un texte gênant du « Magnus Pater Augustinus » ne laisse pas que de divertir. Le texte indiscipliné ou récalcitrant ou subit une discrète correction ou reçoit une interprétation nouvelle; il arrive même que celle-ci soit absolument forcée. Le coup de pouce y est, mais donné en douceur. S'il arrive que le texte gênant soit inauthentique, on sent le bon saint tout heureux de pouvoir dire : *Non imponit nobis necessitatem ut ejus auctoritatem recipiamus.* Nous ne pouvons suivre ici dans le détail de ses preuves le travail extrêmement précis et rigoureux du Dr S.; disons seulement que partout, c'est le rapprochement des textes, et lui seul, qui tranche. Pour faire comprendre l'intérêt capital de ce travail et permettre d'en apprécier tout le mérite, dégageons de son contexte la conclusion essentielle : Pour ce qui concerne les « *Quaestiones Disputatae* », nous n'oserions certainement pas approuver le dicton : *Augustinus eget Thoma interprete.* La même conclusion ressort, pour la Somme théologique, des recherches de von Hertling. « *Thomas n'a pas compris correctement le sens historique et véritable des positions augustiniennes, et quand il l'a saisi, fréquemment, il a refusé de les interpréter dans ce sens* ». Ceux qui mettent la vérité au-dessus de tout intérêt d'écoles ou de partis philosophiques ne pourront que féliciter le Dr Schneider de la tâche salubre qu'il a pris sur lui de remplir.

Fr. Jansen, s. i.

E. Hocedez, S. I. *Aegidii Romani Theoremata de Esse et Essentia.* Texte précédé d'une introduction historique et critique. Louvain, Museum Lessianum, 1930, (23 × 15 cm.), XVI-128-190 p. Prix : 65 frs.

Deux grands résultats sont fournis par cette publication. D'abord un texte critiquement établi des *Theoremata de Esse et Essentia*, de Gilles de Rome, puis une solution toute nouvelle et assez inattendue de la question égidienne dans ses rapports avec le thomisme. Depuis longtemps, l'auteur de cette édition et de cette étude était avantageusement connu, grâce à ses publications estimées sur les maîtres du XIII^e^ siècle; ses travaux avaient jeté la lumière sur

plusieurs points importants, mais demeurés obscurs, dans l'histoire de leurs œuvres et de leur doctrine. Cette fois, il a centré ses recherches sur une pièce capitale dans l'histoire du thomisme et s'est attaché à déterminer le rôle de Gilles de Rome dans le mouvement des écoles de la fin du XIII^e^ siècle. L'étude historique et critique, outre les données biographiques et bibliographiques qui sont de règle dans la préface d'une édition critique, contient un aperçu extraordinairement riche sur la position de Gilles dans la question de la distinction réelle, la nouveauté de cette position, la manière dont il la pousse au delà de l'idée de saint Thomas, les influences théologiques et autres qui l'inspirent, le rôle qui lui est dévolu comme chef d'école, ses relations avec la tradition thomiste. Tout cela se lit avec facilité : on sent qu'on a affaire à quelqu'un qui est chez lui dans ce mouvement des écoles et qui a des choses intéressantes à nous dire. Ajoutons que la sérénité du ton, au milieu des problèmes les plus débattus, donne à l'exposé quelque chose de lumineux et d'attrayant. L'édition, préparée par des recherches minutieuses dans les bibliothèques et les manuscrits, est faite avec le plus grand soin. Nous ne pouvons en souligner ici les détails; rappelons seulement que le principal manuscrit provient de l'ancienne bibliothèque des Grands Augustins de Paris, à laquelle Gilles, devenu cardinal, légua tous ses livres, et que le savant chercheur a été assez heureux pour mettre la main sur plusieurs témoins du texte jusqu'ici ignorés des bibliographes. De bonnes tables terminent le volume et facilitent les recherches. La disposition typographique est en général heureuse, mais se montre de tendance un peu parcimonieuse quand il s'agirait de distancer ou de dégager les titres des chapitres, dans l'introduction, les appendices et les tables; quelques fautes d'impression ont échappé, comme p. 107, ligne 14; p. 165, dernière ligne, etc. A propos de Siger de Brabant, il aurait fallu citer le travail du P. Mandonnet à côté de celui de Baeumker; pour Jacques de Metz, les publications annoncées de J. Koch promettent encore des précisions chronologiques. Copinger, en attendant les volumes suivants du *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, ne complète-t-il pas Hain pour la nomenclature des éditions ?

J. DE GHELLINCK, S. I.

C. Ottaviano. *L'Ars Compendiosa de R. Lulle* avec une étude sur la bibliographie et le fonds ambrosien de Lulle. Études de Philosophie médiévale (E. Gilson), vol. XII. Paris, Vrin, 1930, (25 × 17 cm.), 162 p. Prix : 40 frs.

La première partie du présent ouvrage comprend, outre une description minutieuse du fonds manuscrit et imprimé des œuvres de Lulle à la bibliothèque ambrosienne de Milan (p. 5-31), une table chronologique détaillée des œuvres de R. Lulle, portant la date et le lieu de composition de l'ouvrage, son titre, sa classification, son incipit, les éditions et la tradition manuscrite, la place correspondante dans les précédents catalogues de Littré, Longpré et Rubio; elle est complétée par une liste des écrits perdus, douteux et apocryphes et par une table des titres équivalents (p. 31-104). Bien que cette table chronologique perde de sa valeur par nombre de coquilles malencontreuses et par certaines lacunes fort regrettables, principalement par l'absence d'une table alphabétique (cf. au sujet de tout cela les *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, juillet 1926, p. 227*-229*), elle pourrait cependant être appelée à rendre service comme base de travaux ultérieurs.

Dans une seconde partie, M. Ottaviano nous donne le texte de l'*Ars compendiosa* (pas à confondre avec l'*Ars magna*, qui porte aussi le titre de : *Ars compendiosa inveniendi veritatem)*, ouvrage de R. Lulle inconnu jusqu'à présent et trouvé par l'éditeur dans le fonds ambrosien I 121 Inf. (cfr. description du ms. p. 25-26). Cette œuvre composée à Paris en Janvier 1298 ne manquera pas d'intéresser les historiens de la philosophie médiévale : on se trouve devant un excellent aperçu de la méthode lullienne, rédigé par l'auteur lui-même, permettant de prendre connaissance de cette célèbre méthode, sans devoir passer d'abord par les interminables exposés de l'*Ars magna* ou de l'*Ars inventiva* ou de l'*Ars ultima*. J. De Munter, s. i.

J. Santeler, S. I. *Der kausale Gottesbeweis bei Herveus Natalis.* Herausg. vom Innsbrucker Institut für scholastische Philosophie. Innsbruck, Rauch, 1930, (23 × 16 cm.), 92 p. Prix : 4 Mk.

Exposer la démonstration de l'existence de Dieu par les causes efficientes d'après le *De cognicione primi principii* de Natalis Herveus; confronter cette démonstration avec ses sources principales; tel est le double but poursuivi — et atteint — par le P. Santeler. Au cours de son exposé, le P. Santeler met en relief deux qualités de son auteur : l'amour de la vérité, qui lui fait, au besoin, abandonner en certains cas les positions de saint Thomas; l'acuité intellectuelle qui lui fait entrevoir, dans l'étude des premiers principes de la connaissance, des questions qui ne se feront jour nettement que dans la philosophie moderne.

Cette étude du P. Santeler est un excellent travail préparatoire à un examen d'ensemble des écrits et de l'importance doctrinale de l'œuvre théologique et philosophique de Herveus Natalis. G. Delannoye, s. i.

B. Lindner, O. E. S. A. *Die Erkenntnislehre des Thomas von Strassburg.* Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bd XXVIII, Hefte 4-5. Aschendorff, 1930, (24 × 17 cm.), 142 p. Prix : 7,80 Mk.

Péripatécien déclaré dans les limites de sa foi, disciple respectueux, mais non servile de Gilles de Rome, chef de file doctrinal de l'Ordre des Ermites de Saint-Augustin (« doctor noster »), partisan résolu du réalisme modéré du grand siècle scolastique et le défendant vigoureusement contre l'averroïsme et la vague d'assaut nominaliste qui déferle sur son époque (XIV^e^ siècle) avec l'œuvre d'un Ockam († 1349) et d'un Pierre Auriol († 1322), Thomas de Strasbourg (Argentinus † 1357), par les charges importantes qu'il remplit dans son Ordre — il occupa douze ans à la suite le généralat, — par la solidité, la clarté, la brièveté de son œuvre principale, son commentaire des Sentences, est une figure des plus marquantes, des plus attrayantes aussi, du XIV^e^ siècle. On s'en convaincra aisément en lisant l'étude consciencieuse et détaillée que le R. P. B. Lindner vient de consacrer à sa *doctrine de la Connaissance.* A vrai dire, ce titre n'exprime qu'une partie, la principale, de cette belle étude : *denominatio fit a potiori;* elle s'ouvre par une esquisse de la psychologie du maître Strasbourgeois et se ferme par l'examen de son réalisme modéré, confronté avec le nominalisme en formation dans l'empirisme à tendance critique d'un Pierre Auriol. L'opposition doctrinale des deux maîtres est étudiée ici du

point de vue spécial des trois classes de la relation (Unité-Nombre, Activité-Passivité, Mesure-Mesuré). Il m'est difficile d'exprimer la curiosité passionnée que provoqua en moi la lecture de ces pages. Sans doute, Thomas de Strasbourg est plus théologien que philosophe. Sa méthode même, sur laquelle pèse la préoccupation constante des controverses, des conflits de tendances doctrinales, des querelles d'école qui agitèrent son époque, ne va pas sans créer la confusion inhérente aux excès d'analyse et de divisions; le travail du P. L. ne pouvait pas ne pas s'en ressentir par endroits; songez que l'adversaire visé souvent n'est pas nommé ou que son œuvre restée manuscrite gît inaccessible dans quelque fonds inexploré de bibliothèque; ajoutez à cela la terminologie de l'époque qui perd en fixité et devient équivoque, signe non douteux de la décadence progressive de la scolastique, et vous aurez une idée des difficultés qu'eut à surmonter le R. P. L. pour venir à bout de son travail. Et néanmoins, disons bien haut qu'il a réussi à tirer d'un injuste oubli un noble esprit et à le faire revivre devant celui du lecteur. Car ne parlons pas des maigres notices, entachées d'erreurs et toujours incomplètes que lui réservèrent dans leurs Histoires de la Philosophie les Buhle, les Tiedemann, les Tenneman, les Hauréau et qui toutes, tels des échos, se répétaient. Si j'avais à caractériser Thomas de Strasbourg, je dirais qu'il est un éclectique, mais il l'est par indépendance de génie et amour de la vérité. Il révère le Docteur commun, mais son thomisme ne va pas jusqu'à la stricte observance. Contre l'Aquinate, il démontrera expressément que l'âme des animaux supérieurs est étendue (I, 8, 2); avec saint Augustin, il rejette la distinction réelle des facultés de l'âme humaine; il réfute sur ce point les arguments de saint Thomas : *solutio rationum Thomae*. Sur plus d'un point, il annonce Suarez; on trouve chez lui, par exemple, la même conscience vive de la *valeur probante de l'expérience;* il prélude à Molina, ou du moins se rapproche-t-il de lui, dans la question si controversée de la cause de la prédestination : *Causa praedestinationis ipsorum adultorum videtur esse bonus usus liberi arbitrii, ab aeterno a Deo praecognitus finaliter duraturus* (II, 41, 2); et il sait fort bien, notez-le, que sa thèse contredit celle de grands Docteurs « *scilicet Sancti Thomae et venerabilis Doctoris fratris Aegidii* ». Son augustinisme lui-même m'a paru consister davantage dans la note affective de toute sa théologie et dans la prépondérance avouée qu'elle donne à l'amour (caritas) sur la connaissance (volontarisme) que dans l'adoption de thèses spécialement augustiniennes, par exemple en gnoséologie. A la différence peut-être de son confrère Jacques de Viterbe, sa théorie de l'abstraction aristotélico-thomiste, inconnue à saint Augustin, l'écarte nettement du Docteur d'Hippone. Bref, l'étude du P. L. nous révèle en maître Thomas de Strasbourg un penseur d'allure très libre et souvent original. Aux docteurs qui niaient la *réalité* du nombre *formel* pour n'y voir que *l'acte de nombrer de notre esprit*, il objecte : si vous avez raison, le riche n'a pas plus de deniers dans son coffre-fort que le pauvre, lorsque tous deux ils dorment! (I, 24, 4). Par plus d'un trait, ce penseur d'une époque de décadence qui sut rester fidèle à la « *philosophia perennis* », tout en usant du droit de la développer, fait pressentir les audaces de la pensée moderne. Voici le jugement heureusement nuancé que le P. L. porte en particulier sur la théorie de la relation chez l'Argentinate: « *Il faut le reconnaître, en un temps volontiers critique (kritikfrohen), Th. de S. a su tenir le juste milieu entre les conceptions opposées sur l'essence de la relation, cela sans se fermer la*

voie du progrès. C'est à cette circonstance qu'il doit sans nul doute son accord avec Suarez, le chef des Scolastiques au XVI^e siècle » (p. 128).

Est-ce de ce long entretien avec le vieux maître Augustin que le R. P. Lindner a rapporté cette belle crânerie et cette loyauté de jugement ? Elle fait, pour une bonne part, la valeur de ce beau travail objectif, pour lequel seuls comptent les textes et plus soucieux de faire éclater la vérité historique que de ménager des positions doctrinales, maintenues par l'esprit de corps au nom de traditions souvent désuètes, incapables de passionner encore l'esprit réaliste de nos contemporains. FR. JANSEN, S. I.

***Melline d'Asbeck.** *La mystique de Ruysbroeck l'Admirable. Un écho du Néoplatonisme au XIV^e siècle.* Paris, Leroux, 1930, (25 × 17 cm.), 310 p.

Qu'on veuille bien nous permettre d'aborder directement avec le 3^e chapitre sur le système de Ruysbroek et ses antécédents historiques la partie centrale de ce travail. Nous y distinguerons, pour plus de clarté et pour une appréciation plus exacte du contenu, deux thèses successivement traitées par l'auteur. Se mettant tout d'abord à la recherche des sources littéraires et philosophiques immédiates de l'œuvre de Ruysbroeck, M^me d'Asbeck s'efforce d'écarter toute influence médiévale autre que Eckehart et saint Bernard : ni Hadewijch, ni Joachim de Flore, ni Albert le Grand ou saint Thomas d'Aquin, ni saint Bonaventure ou Richard de Saint-Victor n'ont pu exercer sur Ruysbroeck l'influence, que leur attribuent divers auteurs. Disons tout de suite que, du moins en ce qui concerne le rejet d'une dépendance de Ruysbroeck par rapport à Hadewijch — et c'est peut-être le point le plus important —, la démonstration nous paraît sujette à de très graves critiques. Elle repose en effet sur une connaissance insuffisante de cette grande mystique néerlandaise : M^me d'Asbeck semble ignorer complètement une nouvelle édition des « Visioenen van Hadewijck » faite par J. Van Mierlo, Louvain 1924-25 (tome I : texte et commentaire; tome II : introduction et études), qui est venue heureusement remplacer l'édition de Vercouillie; nous notons d'autre part de singulières méprises — ou seraient-ce simplement des coquilles ? — dans l'interprétation du texte et de la pensée d'Hadewijch; ainsi par ex. d'après M^me d'Asbeck (p. 401) on lit dans la vision I « que le Seigneur la conduisit secrètement dans son lit... » : alors que le texte porte qu'un dimanche dans l'octave de la Pentecôte on lui apporta Notre Seigneur (dans la Sainte Eucharistie) secrètement (c'est-à-dire sans les cérémonies accoutumées — ou peut-être simplement : dans sa maison) alors qu'elle était au lit (malade sans doute !) (« Het was in denen sondaghe ter octaven van pentecosten dat men mi onsen here heymelike te minen bedde brochte » : éd. Van Mierlo I, 9) ! Serait-il téméraire de penser que, si M^me d'Asbeck avait eu une connaissance plus personnelle et plus approfondie d'Hadewijch, elle se serait rendu compte que sous les expressions imagées des « Visioenen » il se cache cependant une solide doctrine (cfr. Van Mierlo, op. cit. II), qui n'est pas trop indigne du grand Ruysbroeck ? N'était-il pas d'ailleurs vraisemblable à priori que, vivant dans un pays sur lequel, depuis plus d'un siècle, déferlait une immense vague de vie mystique, Ruysbroeck soit entré en contact étroit avec toute une tradition et toute une littérature mystiques, issues de là ? — La partie positive de la démonstration, c'est-à-dire la dépen-

dance de Ruysbroeck par rapport à saint Bernard et Eckehart, est certes mieux conduite et repose sur une série de textes et de citations, qui ne peuvent manquer d'impressionner. Encore aurait-il fallu, nous semble-t-il, d'une part pousser plus à fond l'étude comparative de saint Bernard et de Ruysbroeck, d'autre part vérifier de plus près si certaines ressemblances entre Ruysbroeck et Eckehart ne pourraient s'expliquer par des sources communes. Ajoutez que notre connaissance encore très défectueuse de Maître Eckehart est en train de se renouveler entièrement par les études de Karrer, Grabmann, Quint Koch, etc., en Allemagne; par les publications du P. Théry, en France : ce n'est guère le moment de risquer un jugement définitif sur l'œuvre du grand mystique rhénan. Puis, supposé même que nous soyons fixés sur le sens exact de sa doctrine, ne resterait-il pas à examiner de plus près que ne l'a fait Mme d'Asbeck, si Ruysbroeck n'a pas modifié, en certains points de première importance, la doctrine d'Eckehart? D'autant plus que le prieur de Vauvert a tout de même su que l'orthodoxie de maître Eckehart était suspectée! — En somme donc, toute cette partie du travail est trop vague et trop peu solidement assise pour pouvoir conduire à des conclusions fermes et scientifiques.

Mais que dire de l'autre thèse, dont on nous donne déjà un avant-goût dans la préface (p. I à IX)? Ruysbroeck par Eckehart héritier du néoplatonisme du Pseudo-Denys et de Proclus d'une part, de saint Augustin, de Marius Victorinus et de Plotin d'autre part; et ultérieurement, par Plotin, héritier du cosmopolitisme alexandrin, de celui de Philon surtout, et par Philon et Plotin, des plus profondes pensées des mystères orphiques et des religions orientales; la doctrine trinitaire de Ruysbroeck et de Eckehart, héritière directe par saint Augustin et Victorinus de la doctrine des hypostases plotiniennes; la mort et la résurrection des mystiques chrétiens, aboutissement d'une évolution dans la pensée religieuse, qui remonte aux cultes d'Osiris et de Dionysos, aux mystères phrygiens et mythriaques, à la dialectique platonicienne et aux pratiques orphiques; la déification de l'âme, aux degrés les plus élevés des grâces mystiques, aboutissant chez Ruysbroeck et Eckehart, comme chez les Néoplatoniciens et les Hindous, à une vague absorption de tout notre être et de notre personnalité dans l'être de Dieu?

A cette thèse, autant et plus que la précédente, trop peu étayée sur cette étude historique précise et poussée, nous ne pouvons qu'opposer une fin de non-recevoir. Tous ces multiples problèmes de critique historique, d'exégèse scripturaire et d'études patristiques, que Mme d'Asbeck solutionne avec une telle aisance et assurance, sont par trop vastes et trop complexes pour être résolus en ces quelque 70 pages (p. 128-192)! D'autre part, n'eût-il pas été à tout le moins souhaitable que, s'engageant dans l'étude d'un auteur si profondément attaché à l'orthodoxie et aux dogmes catholiques, ainsi qu'à toutes les pratiques de la religion chrétienne, Mme d'Asbeck eût consulté, outre ses auteurs non catholiques, certains exposés de savants catholiques sur la matière? Signalons, par exemple, les deux études de J. Maréchal, S. I. : *Quelques traits distinctifs de la mystique chrétienne* (*Revue de Philosophie*, 1912; réédité dans : *Études sur la Psychologie des Mystiques*, t. I, Paris, Alcan, 1924) et : *Réflexions sur l'étude comparée des Mysticismes* (*Revue des Questions Scientifiques*, Louvain, 1926); ainsi qu'une étude de L. Reypens, S. I. : *Le Sommet de la contemplation mystique chez le B. Jean de Ruysbroeck*

(*Revue d'Ascétique et de Mystique*, Rome et Toulouse, 1922). Peut-être la connaissance de tels travaux aurait-elle amené Mme d'Asbeck à se douter au moins que le point de vue catholique sur ces questions ne mérite pas tout à fait d'être passé sous silence et que la mystique de Ruysbroeck est sans doute couronnée par autre chose qu'une aspiration vers un vague déisme à tendance panthéistique!

Ce qu'il y a de mieux et de plus durable dans son œuvre, c'est, à notre avis, la deuxième partie, où elle nous donne une bonne analyse des différents écrits de Ruysbroeck d'après le texte brabançon; mais là encore se réflète, principalement dans les notes, la préoccupation manifeste de retrouver dans le grand mystique brabançon l'idée que l'auteur s'est faite de la vie mystique.

J. De Munter, s. i.

H. A. Wolfson. *Crescas' Critique of Aristotle.* Harvard Semitic Series, vol. VI. Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1929, (25 × 17 cm.), xvi-760 p. Prix : 6 dollars.

Chasdaï ben Abraham Crescas est un juif catalan, né à Barcelone en 1340, mort à Saragosse en 1410. Il appartient à cette lignée de Juifs du Nord de l'Espagne et de la France qui, à l'encontre de leurs illustres prédécesseurs du ixe et du xiie siècle, tels Saadia (882-942) et surtout Moses ben Maimon (Maimonide, 1135-1204), ne connaissaient plus l'arabe et ont créé toute une littérature philosophique de langue hébraïque.

Son ouvrage principal, *Or Adonaï* (la Lumière du Seigneur), ne fut achevé que vers la fin de sa vie. C'est un vaste traité de philosophie et de théologie, divisé en 4 livres. Il a connu déjà au moins deux éditions en hébreu (Ferrare 1555 et Vienne 1859), mais est resté dans l'oubli par suite des grosses difficultés d'intellection et d'interprétation, qui résultent en grande partie de la méthode même de ces milieux rabbiniques : c'est la méthode dite talmudique « pilpul » (p. 25-27), qui s'acharne à faire de longs discours sur le moindre mot ou sur la moindre pensée d'un auteur qu'on commente.

En tout cas, bien que dur à lire, le traité en question présente le plus haut intérêt pour les études d'histoire de la philosophie, du fait que Crescas, par sa critique d'Aristote et de toute la conception ancienne de la physique, est un de ceux qui ont influencé, d'une façon peut-être décisive, plusieurs des grands réformateurs de la Renaissance. Il est utilisé à diverses reprises par Francesco Pico della Mirandola (neveu du célèbre Giovanni Pico della Mirandola), vraisemblablement l'a-t-il été aussi par Giordano Bruno, certainement par Spinoza, qui a une référence explicite à un « Judaeus quidam Rab Chasdai vocatus ».

Il est donc très heureux que M. Harry Austryn Wolfson, professeur de littérature et de philosophie hébraïques à l'Université d'Harvard, ait pu mener à bonne fin le travail, commencé il y a près de 20 ans, d'une édition et d'un commentaire entièrement up-to-date de l'ouvrage susdit. Tout en nous laissant entrevoir la publication ultérieure des livres II, III et IV, qui traitent des preuves de l'existence de Dieu et de la théologie proprement dite, il nous donne présentement le livre I, qui expose et étaye d'abord, pour les mieux réfuter ensuite, les fondements principaux de la physique et de la métaphysique aristotéliciennes, tels qu'ils ont été résumés dans 25 propositions célèbres du

Moreh Nebukim (Guide des perplexes) de Maimonide. C'est une analyse serrée de toutes les grandes notions d'infini, d'espace, de vide, de mouvement, de temps, de matière et de forme : tout le domaine en somme de la philosophie scientifique.

L'ouvrage de M. Wolfson est d'un fini remarquable. Les 127 premières pages nous présentent un exposé fouillé et méthodique des sources, de la méthode, de l'influence et des idées elles-mêmes de Crescas. Les pages 128 à 316 sont une nouvelle édition du texte hébreu basée sur l'édition de Ferrare et 11 manuscrits, dont l'un date de moins de 50 ans après la mort de l'auteur. En face du texte hébreu, on trouve une excellente traduction anglaise, qui rend cette partie de l'Or Adonaï désormais accessible à tous les historiens de la philosophie. Enfin les pages 316 à 700 contiennent une série de notes, dont la richesse et la sûreté d'information pourraient difficilement être surestimées : toute la littérature philosophique arabe et juive du moyen âge est mise largement à contribution et toujours utilisée à bon escient. Les nombreux et excellents index, qui terminent l'ouvrage, en feront un instrument de travail de toute première valeur. Ajoutons enfin à tout cela que, du point de vue matériel et typographique, ce livre est de toute façon digne de la Harvard University Press!

J. De Munter, s. i.

Époque moderne

Ioannis a Sancto Thoma, O. P. *Cursus philosophicus thomisticus. Tomus Primus : Ars logica seu de forma et materia ratiocinandi.* Nova editio a P. B. Reiser, O. S. B. exarata. Turin, Marietti (Bruges, Beyaert), 1930, (27 × 18 cm.), XXVIII-840 p. Prix : 120 lires.

De tous les interprètes de l'Aquinate, Jean de Saint-Thomas est celui qui, discrètement ou indiscrètement, a été le plus pillé de nos jours. Tel « Cursus Philosophiae Thomisticae » en 6 volumes in-8°, excellent d'ailleurs, telle « Petite Logique » due à un propagandiste thomiste et arrivée aujourd'hui à sa 6e édition, doivent ce qu'ils contiennent de plus substantiel au « Cursus Philosophicus Thomisticus » du célèbre professeur d'Alcala. Thomiste presque puritain, Jean Poinsot, dit Jean de Saint-Thomas, joint à une connaissance profonde de la tradition doctrinale de son école, une réelle profondeur d'analyse et une parfaite clarté d'exposition. Que ses exposés des thèses thomistes aient été manufacturés, si j'ose ainsi dire, aux fins de l'exportation par de très nombreux manuels « ad mentem Divi Thomae », le fait, en somme, est tout à son éloge. Ses qualités de maître justifieraient au besoin la nouvelle édition que nous donne de son œuvre philosophique le P. Beatus Reiser, O. S. B., professeur au Collège Anselmien de Rome. Elle sera complète en trois volumes. J'ai sous les yeux le premier; il contient l'*Ars Logica;* c'est un gros in-folio de 839 pages imprimées sur deux colonnes. Par sa remarquable correction et par les principes critiques excellents dont s'est inspiré l'éditeur, la nouvelle édition marquera un progrès énorme sur toutes les précédentes, entre autres sur celle de Lyon (1663), aujourd'hui encore une des plus accessibles; il serait dérisoire de dire : sur celle de Vivès (Paris, 1883) « *quae erroribus quos emendasse praetendit, scaturit* ». En tête du volume figure un articulet : *De vita auctoris*» qu'on lit avec intérêt. Les éclaircissements du paragraphe 4 ayant

trait au caractère de la nouvelle édition vaudront au P. Reiser l'estime des connaisseurs. L'éditeur, règle excellente, donne par principe la préférence au texte de l'édition: «*cui ultima auctoris manus accessit* »; il reporte aux «notes» les additions de l'éditeur; il a pris la peine de vérifier dans leurs sources tous les passages des auteurs cités. Celui-là appréciera le dernier avantage qui sait que les auteurs scolastiques se suivent à la façon «des grues», souvent en copiant religieusement jusqu'à leurs erreurs de références.

A supposer même qu'un lecteur un peu sceptique n'ose attendre, pour la vie monastique, tous les avantages que le P. Reiser se promet pour elle de la pénétration de choses aussi disparates que « la célébration de la Sainte Liturgie et la spéculation thomiste » (p. XVIII), encore la justice et la reconnaissance l'obligeront-elles à savoir gré au docte éditeur du bon instrument de travail dont il gratifie maîtres et élèves en philosophie par son édition du « Cursus Philosophiae Thomisticus » de Jean de Saint-Thomas. FR. JANSEN, S. I.

É. Gilson. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien.* Études de philosophie médiévale. Paris, Vrin, 1930, (25 × 16 cm.), 342 p. Prix : 40 frs.

La première partie de ces recherches avait paru à Strasbourg, en 1921, dans les « *Études de philosophie médiévale* » (Publications de la Faculté des Lettres de l'Université), aujourd'hui épuisées. Avec une louable franchise, l'auteur déclare qu'il ne rééditera probablement jamais cet ouvrage, malgré les nombreuses instances qui l'invitaient à s'y décider. Pareille tâche, explique-t-il, eût exigé la « refonte complète » du chapitre sur : *La signification historique du thomisme.* M. Gilson, à cette date plus jeune de dix ans, y avait fait sienne l'opinion de ces interprètes de saint Thomas qui « *par un excès de zèle, mis un peu indiscrètement à son service* », veulent voir en lui « *une sorte de rationaliste chrétien qu'il n'a jamais voulu être ni jamais été* ». Jugeant aujourd'hui les pages 95-128 de ses « Études » de 1921, il les trouve « *unilatérales et déficientes* », quoique non dénuées d'une « *âme de vérité* ». « Nous espérons, ajoute-t-il, avoir fait entendre une note plus juste dans « Le Thomisme » 3e éd. Chap. II ». Tant de candeur chez un écrivain, dans la confession des défauts de ses ouvrages antérieurs, dispose éminemment le lecteur à recevoir avec une confiance sans réserve ses productions actuelles. Et cette confiance est on ne peut mieux placée! Qu'on lise les pages pénétrantes, ingénieuses, profondes et parfois subtiles que le docte professeur à la Sorbonne intitule: « *Descartes et la métaphysique médiévale* » — elles forment la 2e partie de la présente publication — et on aura l'intuition réconfortante des progrès considérables que nous ont fait faire, dans la connaissance du plus « novateur » des philosophes, les travaux sagaces et patients d'Étienne Gilson. Aussi, n'y a-t-il pas quelque excès de modestie de sa part, excès qui lui fait oublier ses propres « Horae Cartesianae », lorsqu'il estime « actuellement absolument impossible » une « Histoire de la philosophie cartésienne », entreprise devant laquelle n'avait pas reculé jadis la suffisance académique d'un Francisque Bouillier ? Quoi qu'il en soit, ce qu'on ne contestera pas, c'est que M. Lévy-Bruhl eut une inspiration particulièrement heureuse, lorsque, en 1906, il conseillait à l'auteur de porter ses recherches vers « *les rapports du cartésianisme et de la scolastique* ». Il n'est que juste d'ajouter que celui auquel s'adressait le conseil eut le rare mérite de ne pas avoir eu peur

de la scolastique. Aujourd'hui encore, il faut un certain courage, celui de M. Gilson, pour s'engager dans l'étude du « *De respiratione* » des Coïmbrois, les « Conimbres » de Descartes, ou de leurs « *Météores* », bien que leur manuel « connu de Descartes » soit « le plus remarquable de tous... par la richesse et la belle ordonnance du contenu ». Nous n'analyserons pas ces études; leur richesse dense rend difficile, pour ne pas dire impossible, un inventaire ou un résumé. Disons, pour en indiquer le trait commun et le caractère général, qu'elles sont toutes et chacune une preuve par les faits du principe qui fut l'étoile conductrice d'É. Gilson, dans ses travaux si féconds sur les rapports de la pensée moderne avec celle du moyen âge : l'histoire *de la pensée médiévale inclut celle de son influence, comme l'histoire de la pensée moderne inclut celle de ses sources.* Ce que Duhem fit pour la science, Gilson l'a fait, avec un succès pour le moins égal, pour la philosophie. Tout en reconnaissant l'originalité géniale de la pensée cartésienne, G. nous la montre dépendant un peu partout de ce qu'on peut appeler les biens banaux de la scolastique. La conclusion finale de l'auteur éclairera mieux que tout ce que nous pourrions dire la nouveauté et par là même le côté souverainement attachant de ces pages de l'historien philosophe. On nous saura gré de la reproduire dans ses termes mêmes : La métaphysique cartésienne, « malgré l'éclatante originalité de certaines de ses parties », donne l'impression « *d'être dans son ensemble une sorte de transposition de la philosophie médiévale* ». Mais de là aussi la nécessité qui s'impose à l'historien de ne pas ignorer cette dernière, s'il prétend expliquer la philosophie de Descartes et en dégager l'esprit, car on ne peut comprendre le cartésianisme, sans le confronter continuellement avec cette scolastique qu'il dédaigne, *mais au sein de laquelle il s'installe et dont, puisqu'il l'assimile, on peut dire qu'il se nourrit.*

FR. JANSEN, S. I.

C. Nink, S. I. *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft.* Francfort, Carolus-Druckerei, 1930, (24 × 16 cm.), XVI-294 p. Prix : 10,50 Mk.

Exposé objectif et examen critique de la fameuse critique de Kant. L'auteur estime et prouve que, dès l'introduction, Kant vérifie, sans le savoir, le fameux principe : « parvus error in initio magnus est in fine ». De ce chef, la théorie de la connaissance telle que les scolastiques l'exposent fournit, à la recherche de la vérité, une clef que Kant chercha en vain. C'est pourquoi la première partie de l'ouvrage expose la théorie aristotélico-scolastique de la connaissance. Le commentaire de la *Critique* tel que le R. P. Nink le donne est intéressant à ce point que nous regrettons que le R. P. n'ait pas, dans un premier chapitre, étudié la préparation éloignée et prochaine de l'œuvre qu'il commente.

G. DELANNOYE, S. I.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ADMINISTRATEUR-DÉLÉGUÉ : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*